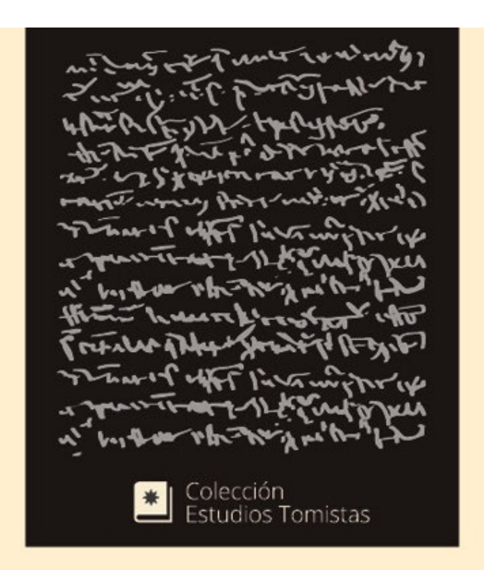
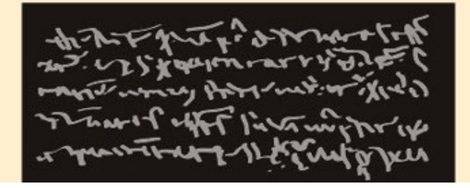
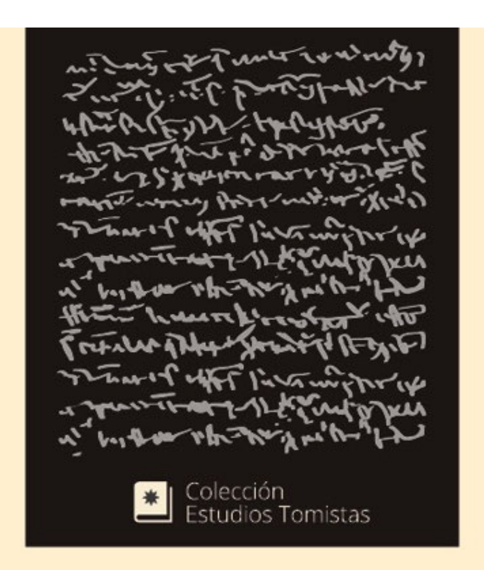


APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE VERDAD EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Pablo Cervera Barranco



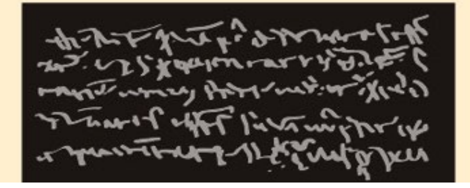




APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DE VERDAD EN SANTO TOMÁS DE AQUINO

Pablo Cervera Barranco





Aproximación al concepto de verdad en santo Tomás de Aquino

COLECCIÓN ESTUDIOS TOMISTAS

VOLUMEN 10

PUBLICACIONES DE ESTUDIOS TOMISTAS

Pablo Cervera Barranco

Aproximación al concepto de verdad en santo Tomás de Aquino

EDICIONES

COR

IESU

Primera edición: 2022

Plaza San Andrés, 5

45002 - Toledo

www.edicionescoriesu.es

info@edicionescoriesu.es

ISBN (papel): 978-84-18467-44-8

ISBN (ebook): 978-84-18467-45-5

Depósito legal: TO 154-2022

Imprime: Ulzama Digital. Huarte (Navarra).

Printed in Spain

A mi padre, Pascual,

que con su palabra y centenaria vida,

me sigue enseñando la Verdad de la existencia.

«Allí donde hallé la verdad, allí hallé a mi Dios, la misma verdad, la cual no he olvidado desde que la aprendí [...] Oh Verdad, tú presides en todas partes a todos los que te consultan y a un tiempo respondes a todos los que te consultan aunque sean cosas diversas. Claramente tú respondes, pero no todos oyen claramente. Todos te consultan sobre lo que quieren, mas no todos oyen siempre lo que quieren, óptimo ministro tuyo es el que no atiende oír de ti lo que él quisiera, cuanto a querer aquello que de ti oyere (

San Agustín

, Confesiones. X, 24, 35.37).

«Tenemos que amar tanto la verdad cuanto al hombre. Pero debemos amar la verdad más que al hombre. Pues al hombre tenemos que amarlo principalmente por la verdad y por la virtud. La verdad es el mejor amigo al cual se debe honor y reverencia. La verdad tiene «algo de divino», porque en su origen y principalmente se encuentra en Dios. Por ello [Aristóteles] concluye que es sagrado rendir honor a la verdad y preferirla a los amigos»

(Santo Tomás de Aquino

, In Ethic., I, lectio 6, n.77-78).

Sumario

Prólogo

Hace algunos años leí el texto de Aproximación al concepto de verdad en Santo Tomás de Aquino, que constituyó la tesis de licenciatura en Filosofía de su autor, D. Pablo Cervera, en el Angelicum. Abelardo Lobato, su director, me había hablado muy bien de ella, y ciertamente pude comprobar que era una excelente investigación. Recomendé, por ello, a este fiel discípulo del conocido y apreciado P. Lobato, que la publicara. Por diversos motivos, probablemente por la preparación de numerosos libros, que aparecieron en los años siguientes y por su constante y múltiple actividad editorial, se aplazó el que se diera a la imprenta. Es hoy una satisfacción para mí, que aparezca lo que se puede considerar su primer libro, y especialmente que me haya invitado a escribir su prólogo.

Quiero comenzarlo con una precisión sobre su título, porque una segunda lectura me ha revelado que es más que una «aproximación» a la doctrina de la verdad que «nadie puede pensar que la verdad no existe, porque si pudiese no existir, se seguiría que la verdad existe, ya que si la verdad no existe es verdadero que no existe la verdad» (De Verit., q.10, a.12, ob. 3).

Comenta el Dr. Cervera, en este libro: «Atacar la existencia de la verdad es sostener la verdad. No es éste un ejercicio de lógica o dialéctica entre dos interlocutores. El hablar, el decir, solo tiene sentido implicando la afirmación del ente en cuanto que es. El ente se revela en el pensamiento que se adecua a aquel. La afirmación de este primer principio, constitutivo del pensamiento objetivo, se impone por sí misma frente a todo relativismo y fenomenismo».

Ciertamente la afirmación de la existencia de la verdad invalida el agnosticismo, que limita y considera insuperable el conocimiento de la realidad metafísica. Ignora así el ser de las cosas, y todo lo que funda; el alma con su inmortalidad; la

ley moral; y la existencia de Dios. También desautoriza el relativismo, que sostiene que el conocimiento no proporciona la verdad absoluta, sino que toda verdad es subjetiva o que depende de la historia o de la cultura, y que, por tanto, siempre será parcial.

El segundo capítulo es sobre la naturaleza de la verdad. Advierte nuestro autor que la verdad no solo es trascendente, sino también «trascendental». El concepto de verdad se identifica plenamente con el del ente y con los demás trascendentales. La verdad despliega la faceta del ente de la conveniencia a ser conocido. La verdad trascendental, o entitativa es, por tanto, la conveniencia o adecuación del ente al entendimiento. De manera que en su conveniencia o respectividad al entendimiento, el ente aparece como verdadero, en cuanto apto y adecuado a ser entendido.

Notaba Francisco Canals, de cuyo magisterio oral y escrito se ha beneficiado Pablo Cervera —tal como lo reconoce agradecido en la obra—, que el Aquinate afirmaba que «la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad» (De Verit., q.1, a.1, in c.). El conocimiento queda definido como efecto de la verdad trascendental. En la aptitud del ente, causada por su mismo ser, a poder ser entendido, se constituye esencialmente el conocimiento intelectual.

Como consecuencia, si se negase la naturaleza propia del entendimiento, se negaría el concepto de verdad de Santo Tomás. En realidad, es una aguda incursión en ella, que permite comprender muy bien tres aspectos esenciales de la misma. El primero es sobre la existencia de la verdad. Santo Tomás afirma que la proposición la «verdad existe» es evidente para el entendimiento de hombre. Muestra la necesidad de afirmar la existencia de la verdad por la misma coherencia del pensar, al argumentar: «Es evidente que existe la verdad, porque quien niegue su existencia concede que existe, ya que si la verdad no existiese sería verdad que la verdad no existe, y claro está que si algo es verdadero, es preciso que exista la verdad» (S.Th., I, q.2, a.1, ob.3). Tal es la vinculación del pensar con el conocimiento de lo que algo es —negación que no es posible—, y

a la vez se afirmase que el ente es, no se podría entonces sostener que el ente es verdadero. Al negarse el efecto de la verdad, el entendimiento, ya no es posible tampoco afirmar de manera consistente su causa, la verdad entitativa.

Esta relación entre la verdad y el conocimiento lleva a un segundo significado de la verdad, como «término del conocimiento» o «aquello a que tiende el conocimiento» (S.Th., q.16, a.2, in c.), a manifestar lo que las cosas son. Se indica así que el entendimiento es un ente, posee la verdad trascendental, es un verdadero entendimiento, y, por tanto, debe ser conforme con la realidad.

La verdad que está en el entendimiento se fundamenta, por ello, en la verdad entitativa. Sin embargo, «el pensamiento y la palabra son verdaderos, porque las cosas son y no porque son verdaderas». Por consiguiente, «el ser de la cosa y no su verdad causa la verdad en el entendimiento» (S.Th., q.16, a.1, ad 3). El ser, acto primero y fundamental del ente, perfección suprema y origen de todas sus perfecciones y así perfección constitutiva de la actualidad de la esencia y de su verdad entitativa, es la causa de lo verdadero del entendimiento.

Por ser la entidad el fundamento primero y originario de la verdad, puede darse, un tercer significado de verdadero. En esta acepción la verdad significa simple y absolutamente la entidad. Verdadero, en este nuevo sentido es el ente. Esta verdad, en sentido fundamental, no es la trascendental ya que no añade al concepto de ente la aptitud para ser entendido, sino que únicamente nombra la entidad con su esencia y ser. Se designa aquello sin lo cual la verdad carecería de fundamento y sentido, pues lo verdadero sería la mera aptitud para ser entendido, sin ninguna realidad. Como nota el Dr. Cervera, con este sentido fundamental, afirmó san Agustín que «verdadero es lo que es» (Sol., II, 5); y también que Jaime Balmes, con esta definición, comienza El Criterio, obra destinada a enseñar a pensar o juzgar bien, o de acuerdo con la realidad, con la verdad.

Un tercer aspecto de la doctrina de la verdad, en la que insiste el autor de esta monografía, es en la relación de la verdad con la metantropologia, tal como

denominaba Abelardo Lobato a la antropología fundada en la metafísica. La investigación de Pablo Cervera ratifica la tesis fundamental de la antropología lobatiana, expresada en estas palabras: «El hombre ha nacido para la verdad y la verdad es como el fin del universo en su búsqueda, y, por tanto, en su posesión está la perfección humana. No hay valor humano fuera de la verdad. No cuentan en definitiva las apariencias, ni los fenómenos, sino en cuanto son signos que vienen de la verdad o que llevan a ella. La verdad del ser del hombre es su medida» (A. Lobato, Dignidad y aventura humana, 255).

Confiesa Pablo Cervera, en la Introducción del libro, que con este estudio inició sus «primeros pasos filosóficos». El tiempo ha demostrado que iban muy bien dirigidos con la luz de santo Tomás y bajo la guía de sus excelentes maestros tomistas Francisco Canals y Abelardo Lobato. Podría decirse que todas las numerosas obras, que ha ido publicando, se han relacionado con la verdad, o más concretamente con la Teología de la verdad, cuyo principio fundamental serían las palabras que le dijo Cristo al apóstol Tomás: «Yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14, 6).

Al comentarlas explicaba el Aquinate que: «El camino es el mismo Cristo; y por esto dice “Yo soy el camino” (Jn 14,6). Lo cual tiene, sin duda, una suficiente razón: puesto que por Él mismo tenemos acceso al Padre, como se dice en Rom 5,2 (“por Él mediante la fe tenemos la entrada en esta gracia, en la cual estamos firmes”) (…) Más como este camino no está distante del término, sino conexo, añade “la verdad y la vida”, y así simultáneamente es el camino y el término. Es el camino según su humanidad, es el término según su divinidad».

La consideración de la doble naturaleza de Cristo, humana y divina, unidas en una única persona, la del Verbo, le lleva a inferir que «de este modo, según que es hombre dice “yo soy el camino”, y según que es Dios añade “la verdad y la vida”, por lo que las dos palabras indican adecuadamente el término de este camino».

Lo hacen porque este final o «término de este camino es el fin del deseo humano, pues el hombre desea principalmente dos cosas. En primer lugar, el conocimiento de la verdad, que es algo propio del mismo. En segundo lugar, la continuación de su ser, que es algo común con los demás».

A los dos fines se llega por el mismo camino, que se identifican, porque «Cristo es el camino para llegar al conocimiento de la verdad, cuando, sin embargo, él mismo es la verdad: "Guíame, Señor, en tu camino, y andaré en tu verdad" (Sal 85,11). Cristo también es el camino para llegar a la vida, cuando, sin embargo, él mismo es la vida: "Me hiciste conocer los caminos de la vida" (Sal 15,11)».

El inicio del camino, la gracia de Cristo; el mismo camino, su humanidad instrumento de su divinidad; y su final, Dios, que es la verdad y la vida; los tres son Cristo. «Por esto, en el término de este camino se designa la verdad y la vida, que ya más arriba de este versículo se había dicho de Cristo. Primero que Él es la vida, al decirse "en Él estaba la vida" (Jn 1,4); después que "era la luz de los hombres" (Jn 14,1), pues la luz es» (In Evang. Ioannis, c. 14, lec. 2).

Solo me queda, por un lado, recomendar la lectura de Aproximación al concepto de verdad de Santo Tomás de Aquino, libro que de un modo muy claro, ordenado y sugerente, presenta la doctrina de la verdad de santo Tomás de Aquino, que merece ser conocida especialmente en nuestros días, tan críticos y problemáticos, que parecen ser fruto de la «apostasía de la verdad» (Catecismo de la Iglesia Católica, n. 675). Por otro, felicitar a su autor, D. Pablo Cervera, por la publicación de este nuevo libro, y agradecerle su amable invitación, que me honra, a escribir estas líneas, que solo han presentado algunos de los valores de esta obra, que, sin duda, podrá descubrir y agradecer todo lector de la misma.

Eudaldo Forment Giralt

Catedrático emérito de Metafísica de la Universidad de Barcelona

Académico ordinario de la Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d’Aquino

Barcelona, 8 de diciembre de 2021

Solemnidad de la Inmaculada Concepción

Abreviaturas

I. Revistas

ArchPhil	Archives de Philosophie
AHDLMA	Archives d’histoire doctrinal et littéraire du Moyen Age
Ang	Angelicum
AnFil	Anuario Filosófico
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
DocCom	Doctor Communis
DTC	Dictionaire de Théologie catholique
Greg	Gregorianum
Pens	Pensamiento
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft
PL	Patrologia latina
RevEspFil	Revista española de Filosofía
RevPhilLouv	Revue de Philosophique de Louvain
RNP	Revue Néoscolastique de Philosophie
RSPhTheol	Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques
RTh	Revue Thomiste
Sap	Sapientia

II. Obras de santo Tomás

C.G.	Summa Contra Gentiles
De Pot.	Quaestio disputata De Potentia
De Ver.	Quaestio disputata De Veritate
In Boet.	In Librum Boetii De Trinitate Expositio
In De Anima	In Tres Libros De Anima Commentarium
In Metaph.	In Duodecim Libros Metaphisicorum Expositio
In Periher	In Libros Perihermeneias Expositio
In Sent.	Scriptum Super Quattuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lomb
S.Th.	Summa Theologiae

Introducción

Si hay un tema que en filosofía haya suscitado siempre apasionada reflexión puede decirse que sea el de la verdad. Todo sistema tiene su concepción al respecto. En ello se juega el destino del hombre, la meta de la vida del espíritu. ¿Qué es la verdad? Quid est veritas? (Jn 18,38). Estamos ante la pregunta por excelencia. Detrás de esta pregunta se encierra nada menos que todo el problema de la relación del ser y el conocer. Nuestro interrogante, pues, está a la base de cualquier discurso racional. De su correcta resolución depende la misma investigación teórica. Sin la verdad desaparece lo específico de la vida propiamente humana, la vida racional. Por eso, es lo más valioso que existe, es el fin último, y como tal tiene razón de bien, al que aspiran los seres intelectuales[1]. La verdad es la luz del ser y la aspiración y consumación del conocimiento.

Pero, además, puede afirmarse que es un tema trascendental para el hombre. La verdad, el conocimiento del ser, toca lo profundo del mismo ser del hombre, su carácter racional, su apertura a la realidad. Hay un deseo profundo en el hombre que le lleva a entrar en la verdad. En la medida en que entra en ella es ella la que le envuelve, no tanto el hombre quien la posee. De modo precioso expresaba santo Tomás, en pos de Aristóteles, este anhelo de verdad por parte del hombre: «Como todos los hombres desean naturalmente conocer la verdad, así hay en los hombres un deseo natural de huir de los errores y de confutarlos si tienen capacidad para ello»[2]. Por ello, la filosofía se ocupa también del comportamiento del hombre ante la verdad. «Es misión de la filosofía primera... la reflexión sobre el comportamiento del hombre frente al conocimiento de la verdad»[3]. Decía santo Tomás, comentando a Aristóteles, que la filosofía primera debe considerar universalmente la verdad de los entes, y por esto le pertenece el considerar la referencia del hombre a la verdad que ha de conocer[4]. En este sentido ha escrito recientemente con acierto el filósofo catalán Francisco Canals Vidal: «La respectividad del hombre a la verdad de los entes, que está naturalmente destinado a conocer, es tema de consideración de la filosofía primera, de la “ciencia de lo ente en cuanto es ente”, en razón de la universal referencia a la verdad del ente propia del horizonte objetivo ontológico»[5]. De ahí que preguntar por la verdad sea también preguntar por el hombre.

Tratamos de buscar la esencia de la verdad. Afirmamos la verdad de lo real quizá ante el asombro de muchos. «Omnis res est vera»[6]. Así ha formulado santo Tomás un principio referido a la doctrina de los «trascendentales», conceptos que trascienden todas las clases y géneros de ente. La frase se presenta sencilla y clara pero al tiempo produce la impresión de que ignoramos el contenido que encierra en realidad. Incluso alguien que escuchara esta afirmación podría objetar sobre su «inconcreción», sobre el carácter abstracto, en el sentido de oscura, que encierra.

La historia de la filosofía, tras el renacimiento, nos hace ver que este principio es ignorado o considerado inútil por muchos de sus máximos representantes. Hobbes dice de él que es algo «fútil y pueril». Descartes habla De lo verdadero y lo falso en sus Meditationes pero nada dice de la verdad de las cosas. Spinoza alude a esta doctrina para mostrar que es absurda. Para él la verdad solo está en la afirmación. Kant calificó el principio de estéril y tautológico. El filósofo de Königsberg dice que hay que ver en el principio de la verdad del ente no ya «predicados de las cosas», sino «lógicas exigencias y criterios de todo conocimiento de las cosas en general»[7]. Kant desconocía la tradición que dice criticar porque las fuentes en las que bebió su filosofía (Wolff, Baumgarten...) callan sobre este particular.

Heidegger comenzaba su Vom Wessen der Warheit planteando las dificultades que ofrece en este tema el «sano» entendimiento humano. «Pero con la pregunta por la esencia, ¿no nos extraviamos en el vacío de lo general, que deja sin aliento a todo pensar? ¿El extravío de ese preguntar no pone en claro lo inconsistente (Bodenlos) de toda filosofía? Un pensamiento radical vuelto hacia lo real (Wirklich) debe insistir en establecer, en primer término y sin rodeos, la verdad real, que nos da hoy medida y base contra la confusión de las opiniones y los cálculos. Frente a la indigencia real qué importa la pregunta “abstracta” por la esencia de la verdad, que prescinde de todo lo real? ¿La pregunta esencial no es lo más inesencial y lo menos comprometedor que se puede preguntar en general?»[8]. Y sin embargo, como veremos, lejos de ser algo ajeno al hombre, comprobaremos que le toca en su ser profundo.

Decir que «todo ente es verdadero» implica una afirmación, no solo de carácter metafísico sobre el mundo y las cosas que nos rodean, sino también sobre la esencia del hombre. Resulta que en la verdad confluyen el ser y la inteligencia. La verdad toca al corazón mismo del hombre, se refiere a su ser y lo ilumina. Por eso, la reflexión sobre la verdad nos llevará a la comprensión del hombre en su instancia última. La pregunta por la verdad es la pregunta por el hombre: «Questio de veritate est questio de ipso homine. Si on n'aime pas la verité, on n'est pas un homme»[9].

La filosofía realista en su búsqueda inquisitiva trata de alcanzar los últimos principios del ser de las cosas. No trata tanto de conocer las opiniones o representaciones diversas propuestas a lo largo de la historia. Es conocido el aforismo del Aquinate: «El estudio de la filosofía no se ordena a saber qué pensaron los hombres, sino a conocer cuál es la verdad de las cosas»[10]. En otra de sus obras recuerda que «el oficio de la filosofía no consiste en saber qué han pensado los hombres, sino cuál es la verdad de las cosas»[11]. El 8 de marzo de 1982 Juan Pablo II recordó, en la alocución al clero de Roma sobre la pastoral universitaria, otro importante texto del Angélico: «Hoy es ésta la urgente exigencia de una presencia educativa de la Iglesia en el mundo universitario: atraer la inteligencia a lo verdadero para que no se rinda ante la enfermedad moral del relativismo; conducir la voluntad al bien preservándola de las sugestiones de un libertismo vacío que nada concluye; convertir al hombre entero a la objetividad de los valores contra toda forma de subjetivismo, que, no obstante las apariencias, es exactamente lo contrario de la afirmación de la dignidad del hombre. "Non pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat"[12], escribía santo Tomás, sumo maestro de la Universidad»[13].

¿Y de dónde parte tal método para buscar las realidades últimas, sus causas, la unidad que refleja la multiplicidad del orden real?

La tradición filosófica occidental cifró el comienzo de todo quehacer filosófico

en la admiración ante la realidad[14], por el hecho de que las cosas sean. Las cosas son. Hay ser, hay entes, hay cosas, antes que nada. Hay algo que tiene ser previo a ser conocido. El ser de la realidad constituye el fundamento de que pueda haber un ser conocido. He aquí la base inconmovible de la reflexión racional humana. «Principio y Fundamento» y, por tanto, indemostrable, axioma del que partimos, que encierra las conclusiones que se irán especificando y es base de todo el edificio filosófico. Se trata de algo común al «patrimonio filosófico perennemente válido». Suárez lo expresaba afirmando que «el conocimiento del entendimiento, comienza necesariamente a partir de los entes reales»[15]. Se trata de una afirmación patente a todo hombre. Encuadra la postura llamada realismo, o realismo metódico, como gustaba de repetir E. Gilson[16] para evitar caer en la «red» del idealismo debido al intento de diálogo «crítico» de ciertos realistas con la corriente idealista. Pero, atención.

No se trata de dar el primado ontológico al objeto exterior, extramental, sobre el sujeto o alma cognoscente. Ello daría lugar a una postura que no justificaría el fundamento universal de toda la realidad (incluido el sujeto cognoscente que también es ente). Retomando de nuevo las palabras de Canals: «La afirmación de la primacía entitativa y gnoseológica del ente real sobre la posición cognoscitiva del ente no puede ser, pues, asumida ni desde la rigidez univocista del naturalismo ontológico, ni desde un postulado "dualista", de enfrentamiento y polaridad sujeto-objeto, como si tal dualidad constituyese esencialmente la referencia del sujeto cognoscente al ente conocido; sino que ha de mantener abierta aquella significación analógica del ente y del conocimiento, que hará posible a la vez el respeto al fundamental precógnito de la patencia del ente en el conocimiento, y la posibilidad de hallar el camino hacia la plena resolución del conocimiento en el ser mismo del ente, en el que lo hallamos y en el que expresamos el ente, conociéndolo»[17].

Con toda esta reflexión introductoria nos acercamos al objeto de nuestro estudio. He querido bucear y comprender en los mismos textos del Aquinate la caracterización que ofrece en torno a la verdad como trascendental del ser. Ciertamente es un tema amplio y complejo. Acercarse a los textos medievales con la gran distancia temporal que nos separa no es cosa fácil. La cáscara externa se resiste a veces a ser digerida. Pero el rumiar continuo de los textos

conduce a la asimilación «vital», diría yo de la doctrina del Angélico. Hay siempre una enseñanza que supera el tiempo por cuanto que la filosofía verdadera no es «prisionera» del tiempo, ni de las épocas.

No pretendo novedad alguna. Mi estudio se ciñe a entrar en el espíritu de discurso filosófico que anima la reflexión de santo Tomás en torno al tema de la verdad. No he querido reducir mi trabajo a la mera especulación. He preferido situar históricamente la doctrina del Aquinate encuadrándola en la herencia filosófica de la gran tradición occidental al encuentro de la cual fue constantemente nuestro autor para reelaborarla y ponerla al servicio de la fe. Así debe entenderse el primer capítulo.

Los capítulos siguientes no son otra cosa que el análisis de los lugares principales en los que el Angélico aborda nuestro tema. Santo Tomás se ha ocupado de ello en momentos diversos de su vida y con ocasiones diferentes. En la elección de los textos a estudiar he seleccionado aquellos que tienen una referencia ontológica primordial. Dado que en la Summa el tema de la verdad se encuadra dentro del conocimiento como contradistinto de la voluntad he acudido a veces a esos textos pero no de modo sistemático.

En su oficio de comentarista trató el tema en su Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo y en sus comentarios a Aristóteles. De forma personal y de modo genial lo hizo en la célebre cuestión primera De Veritate. Al primer artículo de esta cuestión he consagrado la mayor parte de mi trabajo. La lectura de cada uno de los textos, de su espíritu, el intento de comprensión por mi parte y la elaboración de su doctrina en un cierto orden han sido los objetivos perseguidos.

No busco una finalidad pragmática en mi trabajo. En realidad el ejercicio de la razón filosófica tiende a la contemplación de la verdad que es una actividad gratuita e «inútil» por cuanto que reporta, no un beneficio pasajero, sino el gozo de aquietar el espíritu en su objeto. Sé que llegar a esta quietud es tarea de toda

la vida y que ni siquiera aquí en la tierra conseguiremos apagar el deseo de beatitud eterna. Ello no obsta para que, dada la capacidad que Dios nos ha dado, indaguemos incoativamente los temas eternos. Estas páginas son primeros pasos filosóficos. Esto explicará las evidentes carencias y los múltiples puntos en torno a los cuales se hace todavía necesaria una investigación ulterior.

Deseo dar las gracias desde estas páginas a todos los que con su enseñanza y sugerencias contribuyeron a mi formación filosófica. Especial mención merece el P. Abelardo Lobato, O.P. (†) que con su magisterio y amistosa conversación dirigió este trabajo.

Nota a esta edición

Este trabajo de investigación fue dirigido por el muy querido y recordado P. Abelardo Lobato, O.P. en la Universidad Santo Tomás de Aquino (Angelicum de Roma), en el año 1990 y recibió la máxima apreciación por parte del tribunal. Al poco tiempo lo leyó Eudaldo Forment, a la sazón catedrático de Metafísica de la Universidad Central de Barcelona, instándome a publicarlo. Entonces no se dio la oportunidad, pero nunca perdí la esperanza de que viera la luz. Aparece ahora con la amigable acogida de las Ediciones Cor Iesu, a quienes agradezco esta deferencia. Me atreví a ofrecerlo para su sección de Estudios Tomistas, sabedor de que seré discípulo de todo lo que se publique en esa sección. El texto no se ha tocado salvo corrección de erratas y alguna de estilo. Tampoco he actualizado la bibliografía ya que, seguramente, implicaría tener que redactar de nuevo todo el trabajo. En cambio, sí ha parecido oportuno, al tiempo que un servicio al lector y a la cultura, añadir en apéndice todos los textos en que el Aquinate trata el tema de la verdad (en traducción propia), la mayoría de los cuales han sido analizados en este trabajo. Contar de nuevo con la benevolencia y generosidad de mi viejo amigo (en el tiempo, que no en la edad) Eudaldo Forment, que se ha ofrecido a escribir el prólogo, me llena de satisfacción, al tiempo que me siento muy honrado.

Pablo Cervera Barranco

15 de noviembre de 2021

San Alberto Magno,

Maestro de santo Tomás de Aquino

1. El pórtico de la Suma contra Gentiles es un canto a esta doctrina. Cf. C.G., I, 1.

2. «Sicut omnes homines naturaliter scire desiderant veritatem, ita naturale desiderium inest hominibus fugiendi errores et eos, cum facultas adfuerit, confutandi» (De unitate intellectus contra averroistas, c. 1, 1). Cf. Aristóteles, Metaphysica, I, 1, 980a 22.

3. De Pot., q.9, a.1.

4. «Philosophia prima considerat universalem veritatem entium. Et ideo ad hunc philosophum pertinet considerare quomodo se habeat hommo ad veritatem cognoscendam» (In II Metaph., lect. 1, n. 273).

5. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento (PPU, Barcelona 1987) 26.

6. De Ver., q.1, a.10.

7. I. Kant, Crítica de la razón pura 2ª edición § 12.

8. M. Heidegger, De la esencia de la verdad, en ¿Qué es metafísica y otros ensayos (Siglo XX, Buenos Aires 1988) 109.

9. A. Lobato, Ontologia. Pars prima [Ad usum privatum studentium] (Roma 1991) 214.

10. In De Coelo et Mundo, I, lect. 22, n. 228.

11. In II Methaphys., lect. 1, n. 273.

12. «No pertenece a la perfección de mi entendimiento saber qué es lo que quieres o entiendes tú, sino cuál es la verdad de las cosas» (S.Th., I, q.107, a.2). Cf. In I Ethic., lect. 6, n. 76.

13. L'Osservatore romano, ed. española (4 de abril de 1982) 18 [246].

14. «Los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por la admiración; al principio, admirados ante los fenómenos sorprendentes más comunes; luego, avanzando poco a pocoo y planteándose problemas mayores, como los cambios de la luna y los relativos al sol y a las estrellas, y la

generación del universo». (Aristoteles, Metaf., I, 2, 982b 12-17; trad. de V. García Yebra, Metafísica de Aristóteles [Gredos, Madrid [2]1987] 14).

15. «Cognitio intellectus incipit necessario a realibus entibus». Disputationes metaphysicas, VI, 7, 2.

16. El realismo metódico (Rialp, Madrid [4]1974). El capítulo quinto del libro, titulado «Vademecum del realista principiante», ofrece una lectura muy jugosa por su perspicacia filosófica y por su ingenioso humor (a veces llega a provocar verdaderas carcajadas en el lector).

17. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento, 79.

1. Una rica herencia en manos de un genio

I. En el surco de una tradición milenaria

Tomás de Aquino significa la madurez del pensamiento medieval. Se sabe precedido de una rica tradición que él asume, reelabora y supera de modo genial. En la búsqueda ardua y fatigosa de la verdad sabe que no es el individuo singular el que la busca sino que, acompañado de toda la humanidad, siguiendo el surco abierto en el pasado, realiza la búsqueda personal que desemboca en la inteligencia personal, origen y fin de toda verdad, principio primero del ser de las cosas[1]. En ese caminar se ayuda tanto de la verdad adquirida en el pasado como de los errores cometidos que son la ocasión para enderezar la verdadera vía hacia la verdad[2]. Otro genio de occidente, san Agustín, expresaba ese mismo itinerario hacia la verdad personal con bello lenguaje personalista: «Fecisti nos Domine ad Te, et irrequietum est cor nostrum donec requiescat in Te»[3].

Entre los precursores del Aquinate se cuentan griegos, cristianos y musulmanes. El sabrá crear, recibiendo de todos ellos, su propio pensamiento original y nuevo. Así lo entendió el biógrafo del Angélico, Guillermo de Tocco, que escribe la novedad de la doctrina tomasiana en breves líneas a modo de pieza musical cuyo tema es la novitas: «Erat enim novus in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas adducens in determinationibus rationes: ut nemo, qui ipsum audisset nova docere, et novis rationibus dubia diffinire, dubitaret, quod eum Deus novi luminis radiis ilustrasset, qui statim tam certi coepit esse iudicii ut non dubitaret novas opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset, noviter inspirare»[4].

Santo Tomás realiza la síntesis que se había ido fraguando en las oleadas culturales de los siglos XII y XIII. A lo lejos, como matriz del pensamiento occidental, la tradición griega. Más de cerca, la cultura musulmana que vuelve sus ojos a las obras aristotélicas. Los cultivadores del pensamiento filosófico del Islam sirven como correa de transmisión de una tradición que los bárbaros habían interrumpido. Mediante los comentarios y traducciones que los árabes realizaron de las obras griegas se produce la enriquecedora ósmosis cultural con

los pueblos invadidos.

Además, recoge las aportaciones occidentales del neoplatonismo transmitido por Dionisio y san Agustín y que san Anselmo reformuló. También supo aprovecharse de los filósofos islámicos Avicena y Averroes. Gracias a ellos santo Tomás entra en el mundo aristotélico.

Santo Tomás asume todo ese gran legado científico y lo pone al servicio de la fe católica, desde el ejercicio de la razón natural[5].

II. Aristóteles: la verdad lógica

1. Teoría de la verdad

La doctrina de santo Tomás sobre la verdad no puede ser comprendida sin acercarnos al pensamiento del Estagirita[6].

Entre los diversos significados que Aristóteles da al ente en su Metafísica se encuentra el de verdad. Algo es verdadero si la proposición es verdadera y algo es falso si la proposición no significa la verdad[7]. Dice Aristóteles: «“Ser” y “es” significan que algo es verdadero, y “no ser”, no verdadero, sino falso, tanto en la afirmación como en la negación»[8]. Estamos en el ámbito de la verdad lógica que se encuentra en el juicio. La verdad es una afección de la mente, es decir, el acto que une las cosas que están conectadas y divide las que están divididas. De lo contrario tenemos lo falso. Dice Aristóteles: «El Ente como verdadero y el No-ente como falso, puesto que se trata de composición y división, y el conjunto total abarca la partición de la contradicción (lo verdadero, en efecto, implica la afirmación en el compuesto y la negación en lo dividido, y lo falso, la contradicción de esta partición)»[9]. Solo en el juicio el concepto tiene relación al objeto.

La verdad denota el estado mental del sujeto respecto a un ente o cosa, respecto a su objeto. En la primera captación conceptual de un ente no hay ni verdad ni falsedad, sino solo presencia representativa de la realidad. La verdad o falsedad entran en el acto siguiente de la mente, en el juicio, por el que enunciamos que una cosa extramental es o no es, es de un modo o de otro.

Aristóteles se plantea en virtud de qué podemos hablar de verdad en la metafísica. La composición o división en el juicio solo se encuentra en la mente, no en las cosas. Dice Aristóteles: «No están lo falso y lo verdadero en las cosas, como si lo bueno fuese verdadero y lo malo falso, sino en el pensamiento. (…) Y, puesto que la complexión y la separación se dan en el pensamiento, pero no

en las cosas, y el Ente en este sentido es un Ente diferente de los entes en sentido propio, (…) debemos omitir el Ente como accidente y el Ente como verdadero, pues la causa del primero es indeterminada, y la del segundo, alguna afección del pensamiento, y ambos se refieren al otro género del Ente y no manifiestan que haya fuera ninguna naturaleza del Ente»[10]. Ello explica por qué el filósofo griego no habló de la conversión de ente y verdad, de la verdad como propiedad del ente.

Sin embargo, hay una raíz de esta temática cuando, hablando de la falsedad de las cosas[11], llama falso a lo que en la realidad no está unido o es imposible de unir en el modo como está en el espíritu. También se llama falso a lo que existe en la naturaleza pero en modo tal que parece otra cosa. La falsedad aquí es algo extrínseco a las cosas.

En otro pasaje importante explicita que el fundamento de la verdad de nuestros enunciados se encuentra en la realidad objetiva. La realidad ni es verdadera ni falsa. En los juicios que nosotros formulamos sobre ella nos encontramos en la verdad o falsedad respecto a ella, reconociendo lo que es o alterándola con nuestros juicios subjetivos. Escribe el filósofo: «Puesto que "Ente" y "No-ente" se dicen, en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro [que es el más propio], verdadero o falso, y esto es en las cosas el estar juntas o separadas, de suerte que se ajusta a la verdad el que piensa que lo separado está separado y que lo junto está junto, y yerra aquel cuyo pensamiento está en contradicción con las cosas, ¿cuándo existe o no existe lo que llamamos verdadero o falso? Debemos, en efecto, considerar qué es lo que decimos. Pues tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad»[12]. Quizá se encuentre en este pasaje la raíz de la formulación tradicional de la verdad como «adaequatio rei et intellectus».

2. Principio de inteligibilidad del ser

Para Aristóteles verdad y realidad son términos distintos y opuestos frente a la identificación platónica de la verdad con el mundo inteligible[13]. El mundo inteligible lo constituye la Idea. Para el Estagirita, en cambio, la verdad está en el espíritu del hombre y el mundo inteligible se encuentra en la quiddidad. Aquí radica la diferente teoría del conocimiento de ambos autores: para Platón la inteligibilidad está separada de lo sensible, el objeto del conocimiento es un mundo puramente inteligible, mientras que para Aristóteles lo inteligible es inmanente a la realidad sensible.

Como es sabido, Aristóteles, al estudiar la sustancia, superando las concepciones materialistas precedentes, encuentra la causa formal por la que la sustancia es tal sustancia. La materia está estructurada por la forma. La sustancia es propiamente la forma que es el elemento de inteligibilidad. Por tanto, entramos en la inteligibilidad de la realidad de manera profunda e íntima. Es aquí donde puede decirse que el ser y la verdad (inteligibilidad) se identifican. Es verdad que la inteligibilidad, según el Estagirita, no debe entenderse a la manera de Platón. Este pretendía una inteligibilidad pura. En Aristóteles la realidad compuesta de materia y forma implica una inteligibilidad mitigada.

III. San Agustín: una concepción ontológica de la verdad

San Agustín (354-430) se sitúa en la primavera de la cultura cristiana. Su largo itinerario intelectual, desde el escepticismo académico hasta el maniqueísmo pasando por el materialismo estoico, le ha llevado al convencimiento de que la paideia griega no basta para la resolución de los problemas existenciales del hombre. Más allá de la literatura, de la filosofía y de la ciencia se abre camino una nueva sabiduría que sacia la sed de verdad: Cristo.

El pensamiento de san Agustín se desarrolla a partir de la Palabra de Dios en una búsqueda ardiente de la inteligencia de la Escritura. Es consciente de que no basta la autoridad para dar razón a la inteligencia. Por eso, partiendo de la intuición de la verdad interior, llega a Dios en quien ser y verdad se identifican. La verdad aparece como objeto que se impone al espíritu: es la inmutable y eterna verdad divina de la que participa nuestro espíritu.

La verdad no se encuentra en las cosas: «Ex sensibilibus non est expetenda sincera veritas». Se impone la apelación a la interioridad: «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiori homine habitat veritas»[14]. Se impone también trascender del espíritu creado por ser sujeto de mutación: «Trascende te ipsum»[15]. La filosofía se convierte, así, en anhelante búsqueda de la verdad.

Hemos visto que verdad y principio de inteligibilidad son cosas totalmente diversas en Aristóteles. Para san Agustín «verdad» designa al mundo inteligible. Encontramos de nuevo una concepción ontológica de la verdad. Su influencia se hará notar fuertemente en la Edad Media.

Sin embargo, san Agustín no desconoció el empleo de «verdad» como

correspondencia de conocimiento y realidad. El P. Boyer[16] analiza cuatro sentidos de verdad en la obra del hiponense. El primero es el significado lógico: verdad es lo que es. Según él, ésta sería la concepción princeps de la verdad agustiniana. Parece, sin embargo, excesiva esta afirmación. Platónicos y neoplatónicos se distinguen por hacer de la verdad ontológica el terminus princeps. La verdad lógica sería un pálido reflejo de la inteligibilidad de las Ideas.

De esa verdad lógica, siempre según Boyer, derivarían los tres sentidos metafísicos de verdad: mundo inteligible separado, Dios mismo; el Verbo contrapuesto al Padre y a la creación; y, por último, las participaciones del mundo inteligible en el orden creado.

La trayectoria agustiniana en la búsqueda de la verdad fue tormentosa. Se liberó del escepticismo cuando descubrió la existencia de lo inteligible. El error y la ilusión pertenecen al conocimiento sensible. En cambio, no se puede dudar de las verdades intelectuales que son vistas con los ojos interiores, sustraídos del espacio y el tiempo. Los datos de los sentidos son juzgados por el mundo inteligible. San Agustín ha delineado, así, una jerarquía propia: cuerpos, sentidos, sentido interior, espíritu humano, inteligibles.

Los inteligibles son, para san Agustín, una realidad positiva. Como los platónicos, admite que el mundo inteligible existe separadamente. La argumentación sigue los pasos de Platón y Plotino: los inteligibles existen porque son conocidos; lo que no existe no puede ser conocido[17]. Precisamente el mundo inteligible es la verdad para san Agustín. Verdad es inteligibilidad del mundo de las ideas. Esa verdad es Dios, es el Verbo, ser verdadero.

En la obra de san Agustín encontramos dos definiciones de verdad: «Verum est id quod est (aquello que es)... etiamsi non videatur neque conformitatem habeat cum aliqua cognitione, nihilominus vera est»[18]. En otro lugar de sus obras repite: «Veritas est qua ostenditur id quod est»[19]. Verdad y ser son, por tanto,

correlativos[20]. La segunda definición es «Veritas est secundum quam de inferioribus iudicamus»[21].

En la primera definición se excluye la verdad lógica. San Agustín define la verdad de las cosas sin referencia a un sujeto de conocimiento. La verdad de una cosa radica en el hecho de tener una naturaleza determinada[22]. Las cosas, según san Agustín, tienen ser por su esencia o forma; su forma es su ser.

La definición se refiere solo a la verdad óntica, no a la verdad trascendental. San Agustín no entendió esta definición de la verdad como relación del ente a sí mismo al margen del entendimiento creador de Dios. Siempre hay una referencia de lo real a Dios, en quien las cosas tienen su ejemplar: «Veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est»[23].

Lo que santo Tomás denuncia en la definición es la falta de lo más importante: la relación al entendimiento. La verdad de las cosas o inteligibilidad en san Agustín viene mediatizada por Dios a través de la teoría del ejemplarismo.

Podemos entender la segunda definición gracias a la explicación de la gnoseología agustiniana trazada someramente líneas más arriba. Juzgamos las cosas según el mundo inteligible separado. La verdad es la verdad del mundo inteligible, es Dios. El resto (inferiora) aparece a la luz de esa verdad eterna e inmutable.

IV. Isaac Israeli: fuente incierta de la definición clásica

El filósofo judío, Isaac Israeli (845-940), ha pasado a la historia de la filosofía por su libro De definitionibus. Pertenece a la escuela neoplatónica ubicada en Egipto. Si le incluimos aquí es por la tradicional referencia a su definición de la verdad. Santo Tomás opta en su definición de verdad por la atribuida a Isaac: «Veritas est adaequatio rei et intellectus» (adecuación de la cosa y del entendimiento). Muchos medievalistas modernos, sin embargo, atribuyen la autoría de la definición a san Alberto Magno que la refiere a Aristóteles[24]. San Buenaventura cita la definición sin decir de dónde la ha sacado. De hecho, según las investigaciones de Muckle[25], la definición no se encuentra en Isaac. La lectura de varios manuscritos de la obra De definitionibus[26] le ha llevado a esta conclusión.

V. Avicena: concepción neoplatónica en molde aristotélico

Abu-Ali Hosain Ibn'Abdalláh Ibn Sina (980-1037) es, con Averroes, el filósofo de mayor influencia en la transmisión de la filosofía griega a la cristiandad occidental. Este médico persa ocupa un lugar excepcional en la historia de la filosofía y puede decirse que de él arranca «una de las líneas que han marcado el destino de la metafísica de Occidente» viniendo a ser, aunque «solo contemporáneamente se haya tenido conciencia explícita de ello, el punto de arranque del "esencialismo" metafísico»[27].

La noción de esencia es una de las más importantes en el sistema aviceniano. En un texto citado por santo Tomás casi en el pórtico de De Ver, q.1, a.1 Avicena, dice que la esencia es un primum inteligibile: «Los conceptos de ente, de cosa, de lo necesario, son lo primero que se capta en el alma. Su concepción no necesita ser deducida de otras cosas más conocidas»[28].

La esencia puede ser considerada de tres modos —recordemos que esta concepción tiene gran influjo en el De ente et essentia del Angélico—: en sí misma, en los entes singulares y en el espíritu. La esencia parece tener un sentido incluso si desaparecen todos los individuos. Esto ha hecho que Avicena sea calificado de esencialista. Este esencialismo le viene a Avicena de influjos neoplatonizantes. Al mismo tiempo, dado que su marco es aristotélico, la esencia no existe fuera del mundo de los individuos o del espíritu que la piensa. La esencia aviceniana puede situarse en línea con la quiddidad aristotélica.

En Avicena confluyen, pues, las dos líneas de pensamiento: neoplatónico y aristotélico. Avicena, al decir que la esencia es verdadera, nos presenta una noción ontológica, platonizante, de la verdad en el marco aristotélico en que la inteligibilidad es inmanente a las cosas. No falta en el filósofo musulmán, sin embargo, la concepción lógica de la verdad, de sello aristotélico: «Veritas autem

intelligitur, et esse absolute in singularibus, et intelligitur esse aeternum, et intelligitur dispositio dictionis vel intellectus qui signat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis»[29].

Avicena une estrechamente la noción de esencia y la verdad de dos modos: por un lado presenta la esencia como realización de la quiddidad en el existente concreto (verdad ontológica); por otro, la esencia es representación de la quiddidad en el espíritu (verdad lógica). Como Avicena usa verdad para designar a la esencia, el carácter principal lo adquiere la verdad de la cosa, mientras que la verdad en el espíritu es una aplicación posterior. Entendemos así por qué santo Tomás pregunta en su Comentario a las Sentencias si la verdad es la esencia.

Avicena nos ha transmitido dos definiciones de verdad ampliamente citadas en la Edad Media. Una dice: «Veritas cuiuslibet rei est proprietas sui esse quod stabilitum est rei». La cita exacta (hemos consignado la citada por santo Tomás en De Veritate), es: «Veritas enim uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei»[30] (ser propio de ella tal como le ha sido establecido). Avicena entiende por «ser propio» la verdad por la que toda cosa es lo que es. No se trata de la existencia real como tal, sino de la propiedad de la esencia como le ha sido establecida[31].

Santo Tomás parece estar de acuerdo a veces[32] con esta definición que se sitúa en la línea agustiniana: verdadero es lo que alcanza la realización de su esencia propia. Pero el Aquinate añade, interpretando y modificando el sentido aviceniano, que «en cuanto que tal cosa es apta para suscitar una verdadera estimación sobre sí misma y en cuanto refleja el concepto de sí misma presente en la mente divina»[33]. Así, santo Tomás relaciona la cosa tanto con el entendimiento humano como con el divino.

La segunda definición, ya citada anteriormente, dice: «Veritas... intelligitur dispositio dictionis vel intelllectus qui signat dispositionem in re exteriori cum est ei aequalis»[34]. Esta definición refleja el sentido lógico aristotélico aplicable al

juicio.

VI. Averroes, el comentador

El gran comentador de Aristóteles define la verdad como «adecuarse la cosa al entendimiento, es decir, que se encuentre en el alma, como está fuera del alma»[35].

Expresa, quizá por vez primera en el pensamiento occidental, el hecho de que «es propio de las cosas, en virtud de su esencia, ser cognoscibles por el entendimiento humano; pero esta cognoscibilidad de las cosas se basa[36] en que las cosas han recibido su ser del arte de un espíritu creador».

«Corresponde a las cosas del mundo "que estén dispuestas por su propia naturaleza de tal forma que nosotros las conozcamos; porque esta nota (la cognoscibilidad) es tan esencial a ellas, que subsiste realmente en su naturaleza". Las cosas producidas por el arte son comprendidas conceptualmente (espiritualmente) por aquel que nos las ha hecho... Pero en el fondo ellas forman solamente un substrato para esta "espiritualidad" (i. e. cognoscibilidad), porque surgen de un principio espiritual (el espíritu del artista)»[37].

VII. San Anselmo: Dios, comunicador de la verdad de las cosas

San Anselmo[38] (1037-1109) fue el primer pensador que consagró una obra a la determinación del concepto de verdad. Asimiló la antigua tradición latina de gramática, lógica y filosofía que había conseguido sobrevivir a la caída del Imperio Romano. San Anselmo se distingue por su atención filológica, su agudeza dialéctica y su profundidad metafísica.

Su formación se fraguó en terreno agustiniano, asimilando también la doctrina del Organon aristotélico que Boecio transmitió a la latinidad. San Anselmo se caracteriza por responder a las crecientes exigencias racionales de su tiempo respecto a las verdades acogidas por la fe. La necesidad de llegar a la inteligencia del dato bíblico dio paso a un nuevo método teológico. De ahí surgirán las famosas «rationes necesariae» en torno a la reflexión sobre Dios, el mundo y el hombre.

En su De veritate[39] (1080-1085) profundiza diversos aspectos sobre la verdad que habían pasado desapercibidos para los autores precedentes: caracterizaciones de tipo semántico, gnoseológíco y ético. Para san Anselmo la esencia de la verdad reside en la rectitudo u orthotes. Es conocida su definición, a la que más tarde aludirá santo Tomás en la primera cuestión De Veritate: «Veritas est rectituto sola mente perceptibilis (rectitud que sola la mente puede percibir)»[40]. Restaura el concepto griego de orthotes y lo traduce como rectitudo. Se refiere a lo que las cosas son esencialmente de acuerdo con lo que deben ser, según el pensamiento divino donde reside su esencia o forma ejemplar. San Anselmo hereda el ejemplarismo agustiniano que a su vez dependía del neoplatonismo. Para los platónicos la regla del ser, el deber ser, es trascendente, está en el mundo eidético. Solo después Aristóteles inmanentizará en la forma de cada ser su deber ser.

Para nuestro autor todo lo que hay en el mundo está atravesado por la verdad: «Quidquid igitur est, vere est, in quantum est hoc quod ibi est... Quod falsum est nihil est»[41]. Allá donde hay ser se trasluce la rectitudo que hace que algo sea verdadero. La rectitudo de la cosa y la de su verdad no son inmanentes a la cosa, sino que se refieren al ser y verdad suprema de la que han sido «copiados» o ejemplados[42]. Dicha rectitudo solo puede captarla la mente. La verdad es la relación de inteligencia divina y realidad.

San Anselmo subraya con especial énfasis la inmanencia de la verdad en las cosas, verdad que les comunica Dios, única verdad de la que derivan las verdades particulares, si bien es cierto que cada cosa tiene su verdad propia debido a su entidad. Dios les comunica el ser y por eso subsisten. En esa acción creadora les comunica la verdad inherente a ellas. Dice nuestro autor en este sentido: «Solo unos pocos piensan en la verdad depositada en el ser de las cosas»[43]. La doctrina es semejante, aunque independiente, a la de su contemporáneo Averroes.

Santo Tomás discutirá las conclusiones de san Anselmo mostrando que, no solo Dios es la única verdad propia y primariamente, sino que también hay una verdad en el entendimiento humano, propiamente y de modo secundario, y en las cosas hay una verdad impropia y secundariamente en relación a las otras dos. La verdad de las cosas es inherente a ellas por su forma adecuada o adecuable al intelecto divino o humano, respectivamente. No habría intelección del objeto sensible si careciera de inteligibilidad[44].

VIII. Felipe el Canciller: el primer tratado de los trascendentales

La situación cultural de santo Tomás, respecto al tema de la verdad, implica la presencia de dos elementos importantes: la doctrina de los trascendentales radicados en el ser, y la doctrina del entendimiento agente, a priori tomista del conocimiento que ilumina y confiere inteligibilidad al objeto sin deformarlo. El segundo es un baluarte que santo Tomás no se deja conquistar en su defensa implacable de la singularidad del conocimiento humano que conlleva la correspondiente responsabilidad del obrar moral.

1. Radicación de los trascendentales en el ente

El primer aspecto comenzó a esquematizarse gracias a Felipe el Canciller (1160-1236). Con él conoce un nuevo desarrollo que explicita en su Summa de Bono[45]. La obra está inspirada en Guillermo de Auxerre. El objetivo principal del escrito es combatir el pesimismo de los albigenses.

En la Summa las propiedades del ser son aplicadas plenamente a Dios, de cuya esencia brotan. El ser y el uno son lo mismo en la realidad pero difieren en el concepto («idem sunt in subiecto, differunt ratione»). A ellos añade el bien y la verdad, propiedades que convienen a todos los seres en cuanto que son. Aquí está una de las novedades de Felipe el Canciller: comienza a estructurar los trascendentales en torno al ente[46].

En la Summa se recogen varias definiciones de la verdad: «Verum est id quod est» (definición agustiniana); «Verum est declarativum aut manifestativum esse» (definición de san Hilario); «Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis» (definición de san Anselmo); «Veritas est adaequatio rei et intellectus», que atribuye a un cierto filósofo; «Veritas est indivisio esse et ejus quod est» (de impronta boeciana). Para Felipe el Canciller esta última es la más importante y a ella reduce la definición de san Agustín.

Su definición preferida de verdad, pues, dice: «Verum enim dicitur sine respectu ad intellectum. Verum ergo est habens indivisionem esse et eius quod est. Bonum est habens indivisionem actus a potentia»[47]. Felipe define la verdad por la indivisión siguiendo en ello la distinción delineada por Boecio entre esse e id quod est. Hoy es admitido que esse en Boecio indica la esencia e id quod est el ser concreto que existe por esa esencia. En esa concepción terminológica se sitúa la comprensión del Canciller[48]. Su definición de verdad, por tanto, debe entenderse como sigue: «Indivisión de la esencia y de lo que posee esta esencia y

existe por ella». Todo, excepto Dios, tiene ambos componentes. La verdad consiste en una composición. Dios, donde no hay composición, sino identidad, es indivisión perfecta, verdad perfecta.

La definición es equivalente a la de san Anselmo y, por tanto, puramente ontológica sin relación a la inteligencia y solo ex parte entis[49]. En esta concepción el verum se acerca al bien por cuanto es definido respecto al uno siguiendo de cerca, en ello, a la tradición platonizante.

2. Novedad tomista: la referencia al entendimiento

Importa subrayar la gran diferencia entre este tratamiento de la verdad y el de santo Tomás. El Angélico ve la necesidad de incluir el entendimiento en la definición de verdad. Felipe sigue la tradición anselmiana de la verdad ontológica y refiere la verdad a la causa formal ejemplar[50]. Para santo Tomás, por el contrario, la referencia al entendimiento es constitutiva para hablar de la verdad. Solo podemos hablar de conocimiento, como asimilación de la forma, tras la adecuación, en donde se realiza formalmente la verdad. De ahí que llegue a decir santo Tomás que sin entendimiento no hay verdad[51]. Más adelante se explicará la razón metafísica de esta afirmación basada en la concepción aristotélica del alma. Aristóteles presenta el alma con la imagen de un horizonte universal, abierta a todo: quodammodo omnia. Entre el alma y el ente hay una proporción de conveniencia. «El ente participa del acto de ser, que es perfección, el alma es acto que se mueve hacia sí misma y hacia el acto, como había explicado Aristóteles, y se manifiesta en sus dos operaciones de conocer y ejercer libremente su voluntad que apetece el bien. El acto del ente como perfección es adecuado a las potencias del alma como apertura hacia la trascendencia»[52].

Santo Tomás realizará en su desarrollo, no una elaboración de mera reflexión teológica, sino un planteamiento nuevo con su teoría del ser, dando así razón de la creación como participación del ser de Dios. Hasta entonces filósofos y teólogos caminaban por sendas paralelas sin confluencia de ambos saberes. San Alberto Magno[53] dirá que los filósofos, y Aristóteles concretamente[54], pusieron como fundamento el ente y el uno pero sin incluir lo verdadero y lo bueno. Los autores cristianos, los Santos Padres y teólogos, ven al ente como fluyendo del primer ente caracterizado como uno, sabio y bueno. Santo Tomás asume todo el acervo que le precede y lo supera y eleva. A la verdad le dará un tratamiento nuevo anclado en el ente con referencia necesaria a la inteligencia.

Esta novedad está relacionada con la doctrina tomista del entendimiento agente

personal. Fue ésta una de las grandes luchas intelectuales desplegadas por el Aquinate contra los averroístas. Son numerosas las veces en las que a lo largo de sus obras se ocupa polémicamente de este asunto[55]. Con ello, santo Tomás resuelve la grave situación de su tiempo que ponía en tela de juicio lo específico del hombre. Santo Tomás combatió con energía las doctrinas averroístas del intelecto único separado.

El tema de la verdad surge, pues, al encontrarse ambas líneas de fuerza: el ser, participado en grados diversos, y la inteligencia humana, capaz de conocer el ser.

Santo Tomás integra toda la problemática en el cuadro del aristotelismo: la metafísica, filosofía por excelencia, no debe ceñirse a un campo de la realidad, como vemos que tantas veces sucede hoy cuando se hace «filosofía parcelaria», sino que debe buscar la verdad total y absoluta, causa de toda otra verdad: «La filosofía primera es la "ciencia de la verdad", y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas. Por eso, su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma que respecto al ser»[56].

---

1. Cf. G. Cottier, «Intelligere Deum finis omnis intellectualis substantiae (C.G. III, 25)», en aavv, San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale I (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1991).

2. «Ostendit Aristoteles quomodo se homines ad invicem iuvant ad considerandum veritatem. Adiuvatur enim unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter. Uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem iuvatur ab his qui veritatem invenerunt: quia sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium aliquid de veritate invenit, posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero, inquantum priores errantes circa veritatem, posterioribus exercitiis occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita, veritas limpidius apparet» (In II Metaph., lect. 1, n. 287).

3. Confesiones, I, 1.

4. G. Tocco, Hystoria beati Thomae, c. 15.

5. Como ejemplo del inmenso material recogido y reelaborado por santo Tomás véase el trabajo, ceñido a las fuentes de la Suma Teológica, de C. Pera, Le fonti del pensiero di Tommaso d'Aquino nella Somma Teologica (Marietti, Turín 1979).

6. Aristóteles ha tratado el tema de la verdad en lugares diversos de su obra: sobre la búsqueda y ciencia de la verdad (Met., I, 982a 2-983a 20; II, 993a 30-993b 30), la verdad y falsedad en la mente (Met., VI, 1027b 17-1028a 2), verdad como adecuación del discurso a los modos diversos de ser (Met., IX, 1051a 34-1052a 10) y el principio de no contradición como fundamento de la verdad (Met., VI). En mi exposición sigo a J. Vande Wiele, «Le problème de la vérité ontologique dans la philosophie de saint Thomas»: RevPhilLouv 52 (1954) 521-571. El autor resume la teoría aristotélica en pp. 522-527. Cf. P. Wilppert, «Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff»: PhilJahr (1940) 3-16; A. Wagner de Reyna, El concepto de verdad en Aristóteles. Textos y comentarios (Mendoza 1951).

7. Metafísica, V, 7. Utilizo la edición trilingüe de Valentín García Yebra, Metafísica, 245.

8. Ibidem, 1017a 30-35.

9. VI, 4, 1027b 19-24.

10. VI, 4, 1027b 30-1028a 4.

11. V, 29, 1024b 16-26.

12. IX, 10, 1051a 34 - 1051b 9.

13. República, VI, 511.

14. De vera religione, c. 39, 72: PL 34, 154.

15. Ibidem.

16. C. Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin

(Beauchesne, París ²1940).

17. Cf. De libero arbitrio II, c. 8 (prueba de la existencia de la verdad por el análisis del nombre).

18. San Agustín, Soliloquia, l. 2, c. 5: PL 32, 889.

19. San Agustín, De vera Religione, c. 36: PL 34, 151.

20. «Vera in tantum sunt vera inquantum sunt» (De vera religione, 36, 66).

21. San Agustín, De vera Religione, c. 31: PL 34, 147.

22. «R. At si dicis nihil esse verum per se, non times ne sequatur ut nihil sit per se? Unde enim lignum est hoc, inde etiam verum lignum est. Nec fieri potest ut per seipsum, id est sine cognitore lignum sit, et verum lignum non sit. A. Ergo illud dico et sic definio, nec vereor ne definitio mea ob hoc improbetur, quod nimis brevis est; nam verum mihi videtur esse id quod est. R. Nihil ergo erit falsum, quia quidquid est verum est. A. In magnas angustias me conjecisti, nec invenio prorsus quid respondeam» (Soliloquia, l. 2, c. 5: PL 32, 889).

23. De vera religione, c. 36.

24. Summa The., p.II, tr.1, q.1, m.2, a.1 arg 4.

25. Cf. J.T. Muckle, «Isaac Israeli's Definition of Truth»: AHDLMA 8 (1933) 5-8.

26. Ha sido él mismo quien ha editado la obra de Isaac. Cf. J.T. Muckle, «Isaac Israeli Liber de Definitionibus»: AHDLMA 9 (1938) 299-340.

27. F. Canals, Historia de la Filosofía medieval (Herder, Barcelona ²1980) 156-157.

28. «Dicemus igitur quod ens et res (lo que tiene la esencia) necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impresione, quae non accquiritur ex aliis notioribus se» (Methaph., I, c. 5, A).

29. Metafísica, I, c. 9, A.

30. Metafísica, VIII, c. 6.

31. Santo Tomás era conocedor de este sentido y así lo dice al citar explícitamente la definición aviceniana. «Res tamen interdum vera dicitur, secundum quod actum propriae naturae consequitur; unde Avicena dicit quod "veritas rei est..."» (C.G. I, c.60). «Veritas autem uniuscujusque rei, ut dicit Avicenna in sua Metaphys., nihil est aliud quam proprietas sui esse quod stabilitum est ei; (y aclara santo Tomás) sicut illud quod proprie habet esse auri attingens ad terminos stabilitos naturae auri, dicitur esse vere aurum» (Quod VIII, q.3).

32. Cf. C.G., I, 60.

33. «Inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur» (C.G., I, 60).

34. Metafísica, I, c.9, A.

35. «Veritas est aequarem ad intellectum» (Destructio Destructionem, disp. 1, dub. 22): citado por S. Ramírez, La filosofía de Ortega (Herder, Barcelona 1958) 286, nota 1.

36. En la traducción de la edición española esta frase no tiene sentido. Por eso hemos añadido «se basa». Efectivamente el original alemán dice: «Diese Erkennbarkeit der Dinge aber sei darin begründet, dass sie ihr Sein von der Kunst eines schöpferischen Geistes empfangen hätten» (J. Pieper, Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters [Kösel-Verlag, Múnich [4]1966] 74; tr. esp. El descubrimiento de la realidad [Rialp, Madrid 1974] 179).

37. Die Metaphysick des Averroes; trad. al alemán de M. Horten, 60s. Citado por J. Pieper, El descubrimiento de la realidad, 179, nota 4.

38. E. Gilson, La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV (Gredos, Madrid [2]1976) 235.

39. San Anselmo, De Veritate: PL 158; tr. esp. de J. Alameda en Obras completas de san Anselmo (BAC, Madrid 1952).

40. San Anselmo, De Veritate, c. 2: ed BAC Obras, t. 1, 522.

41. De Veritate, c.7.

42. «Si ergo et veritas et rectitudo idcirco sunt in rerum essentia quia sunt quod sunt in summa veritate, certum veritatem rerum esse rectitudinem» (De Veritate, c. 11).

43. San Anselmo de Canterbury, Diálogo sobre la verdad, c.9. Con esta frase inicia J. Pieper su pequeño tratado sobre La verdad de las cosas.

44. Todo el artículo cuarto de De veritate, q.1 dirime esta cuestión.

45. El título original es Summa quaestionum theologicarum, Ed. H. Meylan: Bibl. Thomiste 23 (1938).

46. Para todo lo referente a la obra de este autor Cf. H. Pouillon, «Le premier traité des propriétes trascendentales»: RNP 42 (1939) 40-77. Este artículo es parte de la tesis doctoral del autor: Le traité des propriétés trascendentales de l'être jusqu'à saint Thomas d'Aquin. Première partie: La création du traité par le Chancelier Philippe. Dissertation présentée pour l'obtention du grade de docteur en philosophie, Institut supérieur de philosophie, Louvain.

47. Summa de Bono, q.2, a.13.

48. «Illa autem definitio: "Veritas est indivisio esse et ejus quod est" explicatur per hoc quod dicitur a Boethio, in Hebdomadis: "Omni simplici idem est esse et quod est. Omni vero composito aliud est esse et quod est". Et intelligatur alietas rationis, ut homo animal rationale» (Summa de Bono, q.2, a.4).

49. Summa de Bono, qq.2-3. Cf. H. Pouillon, 61. Este autor acerca la definición de Felipe el Canciller a la de San Anselmo. J. Vande Wiele, por el contrario, dice que se comprende mejor al definición del Canciller según las categorías boecianas del ser que él cree de origen aviceniano. Cf. J. Vande Wiele, «Le problème de la vérité ontologique dan la philosophie de saint Thomas»: RevPhilLouv 52 (1954) 537.

50. «Ente ( ) secundum quod est causa formalis exemplaris, verum» (Summa de Bono, q.7).

51. «Unde etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res dicerentur verae in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, quod est imposibile,

intelligeretur auferri, nullo modo veritatis ratio remaneret» (De Ver., q.1, a.2).

52. A. Lobato, El ser y los trascendentales en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, 17-18. Agradezco al autor que haya puesto en mis manos este reciente escrito suyo que aparecerá publicado próximamente en la revista Aquinas, en un número-homenaje al P. Cornelio Fabro. Cf. A. Lobato, «El ser y los trascendentales en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», en AA.VV., Veritate in Caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione del LXXX genetliaco [Ed. G. Pizzutti] Quaderni di Velai 3 (1991) 118-141]

53. «Dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt unum et ens. Philosophus enim non ponit, quod verum et bonum sint dispositiones generaliter concomitantes ens. Quia Philosophus non considerat ens secundum quod fluit ab ente primo et uno et sapiente et bono, sed ipse considerat ens secundum quod stat in ipso intellectu, resolvens posterius in prius, et compositum in simplex, et secundum quod ipsum per prius et posterius colligit omnia» (In I Sent., d. 46, N. a 14). Cf. Opera Omnia, t. 26, edit Borgnet (París 1899) 450. Debo esta referencia al artículo citado del P. Abelardo Lobato.

54. «El ente y lo uno son lo mismo y una sola naturaleza, pero no coinciden en el concepto» (Aristóteles, Metafísica, IV, 2, 1003b 22-24).

55. La especulación más amplia y sintética se encuentra en un inestimable tratado al que no siempre se ha hecho justicia: De unitate intellectus contra averroistas. La edición crítica se encuentra en Opera omnia, t. 43 (Romae 1976) 289-314. Recientemente se ha publicado un bella edición italiana con introducción y notas a cargo del A. Lobato, Opusculi filosofici. L’ente e l’essenza - L’unità dell’intelletto - Le sostanze separate (Città Nuova, Roma 1989). Véase también In II Sent., d.17, q.2, a.1; C.G. II, cc. 56, 59, 60, 61, 69, 70, 73, 75; Quaestio de anima, aa. 2-3; In De Anim., l. 7-8; De spirit. creat., aa. 2. 9; Sum. Theol., I, q. 76, aa. 1-2.

56. C.G., I, c. 1.

2. La verdad, trascendental del ser en De veritate q. 1, a. 1

I. Presentación global del contenido de la cuestión

El lugar más completo en que santo Tomás trata el tema de la verdad es la famosa y comentada cuestión disputada 1 De Veritate. La cuestión tiene doce artículos en los que el autor trata de la esencia de la verdad (arts. 1-4), sus propiedades (arts. 5-6), la causa eficiente de la verdad creada (art. 8) y lo opuesto a la verdad: la falsedad (arts. 10-12). El art. 7 es de carácter teológico y en el art. 9 estudia la verdad en el sentido como paso previo para hablar de la falsedad (solo posible en el entendimiento humano)[1].

El artículo primero busca la definición de verdad: relación de conveniencia entre las cosas y el entendimiento. Según subrayemos uno u otro extremo podremos hablar de verdad en las cosas o de verdad en el intelecto (sentido propio). Esto es lo que trata en el art. 2. La verdad del entendimiento (llamada verdad formal) tiene como fundamento a las cosas (verdad material). El entendimiento puede tener la verdad de modo material (aprehensión) o en sentido formal (conocerla como tal en el juicio). De aquí resulta que el concepto de verdad es análogo. La verdad está en el intelecto que compone y divide (juicio) (art. 3). El intelecto es, por tanto, la causa formal intrínseca de la verdad. La verdad única por la que todas las cosas se dicen verdaderas es la causa formal extrínseca o ejemplar (art. 4).

Santo Tomás distingue dos propiedades de la verdad: la inmutabilidad (art. 5) y la eternidad (art. 6) propias de Dios.

En su labor metafísica el Aquinate busca la causa eficiente de la verdad (art. 8). Toda verdad deriva de Dios, verdad primera, creador del ser y de la luz por la que el ser es conocido: el entendimiento.

El art. 9 estudia la verdad del sentido, medio entre las cosas y la inteligencia humana. El sentido tiene una verdad pero no conoce que la tiene[2].

II. Existencia de la verdad

Que la verdad en general existe es algo evidente[3], es un dato axiomático. Así lo muestra el itinerario del pensamiento occidental. La negación absoluta del escéptico es una afirmación contradictoria que solo vige en el plano psicológico subjetivo y que lleva a la autodestrucción. Que existe la verdad es, pues, algo necesario. Esta afirmación, esta evidencia de la verdad, no implica hacer coincidir la verdad con ninguna definición. La afirmación está vinculada a la evidencia con que se presenta la existencia del ente[4]. Quizá por ello santo Tomás ni siquiera se plantea el an sit del objeto que trata de definir en la cuestión primera de sus tratados De Veritate. En ello hay un avance sobre san Agustín del que es conocida la discusión que, en torno a la verdad, desarrolló con los académicos escépticos de su tiempo: «Si no existe la verdad es verdadero que la verdad no existe; y todo lo verdadero es verdadero por la verdad. Por lo tanto, si la verdad no existe, la verdad existe. Por lo tanto, es necesario que la verdad exista»[5].

Atacar la existencia de la verdad es sostener la verdad[6]. No es éste un ejercicio de lógica o dialéctica entre dos interlocutores. El hablar, el decir, solo tiene sentido implicando la afirmación del ente en cuanto que es. El ente se revela en el pensamiento que se adecúa a aquél. La afirmación de este primer principio, constitutivo del pensamiento objetivo, se impone por sí misma frente a todo relativismo y fenomenismo.

III. Hacia la definición de verdad: afirmacion del método metafísico

Para llegar a la definición de verdad santo Tomás parte de un principio irreductible a partir del cual llegaremos al conocimiento de la noción de verdad: «Como en la serie de las proposiciones demostrables es preciso llegar en último término a algunos principios inmediatamente evidentes, así también en la investigación de lo que es cada cosa. De lo contrario se procedería hasta el infinito en uno y otro orden, y no podría haber ninguna ciencia ni ningún conocimiento de las cosas»[7]. El texto tomista hace una distinción entre lo que se refiere a la ciencia y su modo de proceder, es decir, el razonamiento (demostrabilius), y lo que toca al conocimiento de las cosas mediante juicios (investigando quid sit). En la ciencia, los primeros principios hacen posible la demostración. Se trata de principios reguladores del pensamiento, no de principios de adquisición del pensamiento. Toda adquisición de conocimiento comienza en la percepción sensible del ente concreto actualmente existente. El ente actúa como la primera noción, el primer concepto en el orden aprehensivo, que hace posible el orden judicativo donde el juicio conecta dos conceptos[8].

El Aquinate se sitúa plenamente en la línea filosófica abierta por Aristóteles que afirma la necesidad de partir en toda búsqueda racional de principios patentes que no requieran demostración[9]. Debe quedar claro que este principio no solo se refiere a la demostración deductiva, sino a todo lo que en el conocimiento dice razón de punto de partida. Esto tiene especial relieve en la deducción tomista de los trascendentales puesto que el ente actúa como punto de partida, eje guía de todo el movimiento del espíritu en su explicitación, y principio resolutivo último al que todos deben reconducirse. Santo Tomás no se apartará del ente en toda su incursión metafísica.

Por tanto, no se trata de análisis, ni de síntesis, sino de una reductio o resolutio (resolvit)[10] al fundamento. Mediante el análisis vamos del todo a la parte, del compuesto a sus elementos más simples. La ley de la síntesis es llegar a la unidad desde la multiplicidad. Sin embargo, aquí se trata de la resolución

fundante, de la puesta en práctica del fundamento o principio más simple, por ser el más englobante o totalizante. Este es el método de las ciencias especulativas. En varias ocasiones, en diversas polémicas declara que éste es el método metafísico: «Por tanto, hay que realizar una resolución común a todas las cosas que se encuentran en esta condición (se refiere a la condición de las cosas que no son el ser subsistente y por tanto participan de él), en cuanto que cada una de ellas se resuelve en el intelecto en lo que es y en su ser»[11]. En otro lugar habla santo Tomás del doble modo de proceder para llegar al conocimiento de la verdad[12]. La reductio de que hablamos no es un mero proceso lógico de clarificación explicativa, sino un proceso de fundamentación intensiva y comprensiva en torno al ente.

Toda definición parte de algo que está a la base de lo definible, del mismo modo que el principio de un proceso demostrativo no puede ser una demostración[13]. En caso contrario no cabría definición alguna posible que hiciera avanzar el conocimiento hacia una nueva comprensión. Como buscamos una definición de verdad que comprenda cualquier tipo de verdad el Aquinate parte de lo más universal que está a la base de todo conocimiento. Ello hará posible que la definición de verdad sea también aplicable a toda verdad.

IV. Principialidad noética y trascendentalidad del ens communis

Como punto de partida recoge el conocido axioma aviceniano: «Aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente»[14]. Santo Tomás expresa repetidamente este principio fundamental: la apprehensio entis es el primer objeto del conocer, el ente es lo primero pensado y pensable mediante el cual el mismo pensar es posible[15]. El ente es el primum cognitum en cuanto cognoscible, pero también en cuanto que hace conocer. Gracias al ente podemos conocer[16]. Es algo de capital importancia para la vida intelectiva. Los primeros principios tienen como referencia la ratio entis[17]. ¿De qué ente se trata?

Podría parecer que es una noción cronológicamente adquirida en primer lugar por el conocimiento humano, pero no es así. No se trata de pensar que el ente abstraído de toda particularidad sea lo primero obtenido al iniciar nuestra vida intelectual. La noción de ente precede a todo y está presupuesto en todo. No es, por ello, efecto de abstracción en el sentido corriente. En realidad, si no es fruto de la abstracción es porque es condición de posibilidad de toda abstracción. Si el nombre de ente le viene del acto de ser, el origen de la noción de ente no puede referirse al proceso, que solo abstrae la esencia.

Tampoco es una noción posterior al conocimiento de los singulares particulares, sino fundamento del mismo. Se trata más bien de comprender el ente como «el primero de todos nuestros conceptos, el más conocido de todos, el que se encuentra a la base de todos los demás, el que, por ello queda como elemento último en todo análisis o resolución conceptual»[18]. Es un concepto primero, con una principialidad nocional o noética, que trasciende toda esencia y que está presente «desde el primer despertar del entendimiento humano», cuyo origen se encuentra en la experiencia sensible[19], con una «presencia confusa e implícita pero actual»[20]. Esta mostración del ente, este darse del ente al pensamiento es un dato indemostrable. Decir dato no significar decir postulado indemostrado e indemostrable. El hecho de que sea un dato implica que es constatable por

cualquiera, como hecho ordinario de nuestro vivir[21].

La actividad de conocimiento se comienza, pues, en el ente singular, en lo concretado en las esencias sensibles, en lo subsistente. La primera experiencia sensible nos muestra al ente como principio de la realidad y principio de inteligibilidad. En este sentido decimos que no es una noción gnoseológicamente a priori, sino un universal psicológico.

Además, se trata de una prioridad de implicación en cualquier objeto de conocimiento. Una prioridad cognoscitiva inicial y constitutiva al tiempo: aquí entendemos con esta expresión el alcance de universalidad ontológica que caracteriza al ente, constitutivo metafísico del inicio cognoscitivo. Efectivamente, en última instancia, en un análisis resolutivo «nos encontramos con el ente, lo que no ocurriría si el ente no estuviera allí como lo primeramente conocido»[22]. Pero, además, la aprehensión del ente actúa la mente a conocer en cuanto que, por ser, es en acto, y de este modo constituye (como decíamos antes) la actividad cognoscitiva.

E. Gilson ha expresado de modo maravilloso lo que queremos expresar: «Si es verdad que el pensamiento humano está siempre en torno al ser; que todo y cada aspecto de la realidad e incluso de la irrealidad es por fuerza concebido como ser y en referencia al ser, se sigue que el ser es lo primero que se entiende, lo último en que, a la postre, se resuelve todo conocimiento y lo único que se incluye en todas nuestras aprehensiones. Lo que está al principio, al final y siempre en todo conocimiento humano es su primer principio y su constante punto de referencia. Ahora bien, si la Metafísica es el conocimiento de los primeros principios y de las primeras causas, podemos concluir con seguridad que puesto que el ser es el primer principio de todo conocimiento humano, es a fortiori el primer principio de la Metafísica. […] Al decir que el ser es el principio del conocimiento no se quiere decir que todo conocimiento posterior pueda deducirse analíticamente de él, sino, más bien, que el ser es lo primero que se conoce y aquello a través de lo cual puede ser adquirido progresivamente todo conocimiento»[23].

El uso que hacemos, por tanto, de esta noción de ente es anterior a todo proyecto de reflexión filosófica. Esta requiere una pre-filosofía, el vivirnos a nosotros mismos como una de las partes que se integran en la realidad. «La interpretación prefilosófica es una condición indispensable para poder hacer filosofía (he ahí el sentido más hondo del primum vivere, deinde philosophari), coincidiendo con ésta por la amplitud ilimitada de su objeto y por la radicalidad de su sentido, sin que ello quiera decir que sea acertada»[24].

El ente de que hablamos tiene un alcance ontológico implícito en cualquiera de los procesos de conocimiento, incluído el más simple, la aprehensión. Ello no obsta para que podamos hacer del ens objeto explícito de una investigación ontológica. Nos situaríamos al nivel de la filosofía primera. Tal estudio implicaría un análisis resolutorio de separación[25] (juicio negativo de separación) desde el ente material concreto, que no se nos presenta como simple, sino como compuesto, id quod est, id quod habet esse, «reduciéndolo» al fundamento, al principio fundante, independiente de toda composición y materialidad: el acto de ser, el esse cuya inteligibilidad solo es posible, precisamente, partiendo del ente.

La actividad metafísica no quita realidad a su objeto, no lo desactualiza, sino que concentra la plenitud ontológica en el máximo grado de desmaterialización pudiendo ser aplicado a todo lo que es. La razón de ello estriba en que «ratio entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi»[26]. El ente no es algo vacío, sino lleno, de fuerza infinita, de lo que procede todo como fundamento y en lo que se resuelve todo como en su término.

Tenemos, pues, adquirido el concepto de ente. Por su condición, se extiende a todo, no tiene límites y por eso decimos que es trascendental. Se trata del más simple y universal[27] de todos nuestros conceptos. Tiene la máxima extensión (es aplicable a todo) y la comprensión mínima (no refiere ninguna diferencia).

Es simple porque, en su comprensión, no incluye ninguna precisión, ningún añadido. Es común a todo. Es lo que es, esencia y esse, aplicable de múltiples

modos a realidades diversas.

La universalidad de que hablamos no es genérica, como declara el Angélico en el texto citado previamente[28]. El ente escapa a toda clasificación genérica debido al esse que indica el ejercicio en acto de la realidad, el ser en acto, que es el punto de partida para el espíritu y constituye el acto fundamental de sus operaciones[29]. El género es lo máximamente extenso, lo ilimitado y susceptible de ser contraído a ser algo por el añadido de diferencias específicas. Esto no sucede con el ente. Dice santo Tomás: «Si el ente fuera género, sería necesario encontrar en él alguna diferencia que le determinara a una especie. Pero no hay diferencia que participe del género de tal manera que él esté contenido en el constitutivo de la diferencia, porque de este modo el género entraría dos veces en la definición de la especie; más bien, al contrario, la diferencia ha de ser distinta de lo que se concibe como constitutivo del género. Pero nada puede darse que esté fuera de lo que se concibe por ente si éste forma parte del constitutivo de aquellos de quienes se predica. Y, en consecuencia, es imposible que el ente sea coartado por alguna diferencia. Hay, pues, que concluir que el ente no es género»[30].

No puede, pues, ser de-finido, delimitado. En tal caso estaría contraído a ser algo que entrara en la definición y ello no es posible, dejaría de estar presente a todo lo demás, lo convertiríamos en una esencia. Por ser lo más universal no cabe encuadrarlo en algo que fuera con respecto a él como el género a la especie. En definitiva, cualquier concepto, cualquier noción o contenido utilizable para definir al ente, supondría ya al mismo ente. Por ello no es un concepto vacío que nos haga perder el conocimiento de lo real, sino plenitud preñada de contenido real.

El carácter trascendental del ente le viene del esse. Todo lo que es, todo ente, participa del esse principio unificador de la realidad. Esa riqueza de ser se expande en proceso dialéctico y la mente humana se sacia con su verdad. Como el ente es una participación en el esse lleva siempre consigo algo de limitado. De ahí que el ente ofrezca algo de positivo, algo de privativo y algo de contrario.

V. Génesis intrínseca inclusiva de los trascendentales

No cabe definir al ente pero sí describirlo, explicitarlo, analizar sus propiedades. Estas propiedades provienen del mismo ente, siguen al ente, pero sin contraerlo, añadiendo sobre el ente un nuevo modo de expresión. «El concepto de ente no se agota en sí mismo, sino que implica un ulterior despliegue en dos momentos complementarios: en las llamadas propiedades trascendentales, y en los primeros principios»[31]. Se trata de ver las características que, conviniéndole, no están explicitadas en el mismo concepto de ente. Esos atributos han de ser realmente idénticos en extensión al sujeto que los posee (el ens) e idénticos entre sí (convertuntur).

Dice santo Tomás: «Quatuor prima entia dicuntur, scilicet: ens, unum, verum, bonum»[32]. Más adelante añade: «Entre estas cuatro nociones primeras el ente es lo máximamente primero. Por ello, es necesario que se diga de modo positivo: la negación o privación, por el contrario, no puede ser lo primero que conciba el intelecto ya que siempre lo que es negado o privado se diga de la negación o privación de lo entendido. Es necesario que las otras tres añadan algo al ente sin que lo contraigan; si contrajeran al ente ya no serían nociones primeras. Esto solo puede ser si añaden algo solo de razón; esto sucede con la negación, que es lo que añade el unum, con la relación, o con algo que sea capaz de ser referido universalmente al ente y esto es o bien el intelecto al que comporta la relación de lo verdadero, o el apetito al que corresponde la relación del bien»[33].

1. Características de los trascendentales

El Aquinate plantea, así, el cuadro magnífico del desarrollo del ente. Son las propiedades trascendentales del ente. Estas deben cumplir tres condiciones:

a) la conversión con el ente (conversio)[34]: así, invirtiendo sujeto y predicado y viceversa debe permanecer lo mismo ya que ambos designan el mismo objeto;

b) que exista una explicitación nocional (additio)[35]: en caso contrario caeríamos en la tautología. El juicio debe unir un sujeto y predicado de contenido desigual. La propiedad no dice más del ente pero lo dice de modo más explícito;

c) debe existir un proceso ordenado de derivación de tales propiedades (processio)[36]: el despliegue en que se suceden hace que una sirva de apoyo para la siguiente con lo que tal despliegue evidencia un enriquecimiento positivo del ente.

Cada una de ellas se resuelve en el ente de donde proceden[37] que a su vez se resuelve en el esse. Las tres características mencionadas son posibles gracias al carácter actual, no meramente formal, del ente. Un acto que se explicita en diversas manifestaciones que a su vez vuelven a la fuente de la que proceden[38].

Parece paradójico pero no lo es. Dichas propiedades no son agregados externos o añadidos extrínsecos reales puesto que fuera del ente está la nada que no es adicionable al ente. Caeríamos en la identificación del ente con un tipo de género aristotélico. Dice santo Tomás: «Al ente no se le puede añadir nada que sea

como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza es ente esencialmente. Y en esto se apoya Aristóteles para probar en su Metafísica que el ente no puede ser género, sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo de él que no viene expresado por el nombre mismo de ente»[39].

Cualquier cosa que digamos del ente tiene al mismo ente como fundamento[40] y lo que añadamos en la explicitación será, por tanto, no un añadido real, sino de razón.

Todo lo que digamos del ente queda dentro de su ámbito, identificándose con él, y añadiendo precisiones ulteriores, convertibles con el ente[41].

En esta expansión del ente vamos de lo implícito a lo explícito, del todo a los elementos (análisis) y de lo múltiple a la unidad (síntesis).

2. Los trascendentales absolutos: res, unum

La génesis de los trascendentales parte del ente absoluto y pasa luego al ente relativo[42]. Santo Tomás se sitúa en la esfera trascendental que genera, por la afirmación y la negación de la posición absoluta y relativa del ente, todos los trascendentales. El desarrollo de los trascendentales puede explicarse también por la adición que produce en el ente la relación de oposición o conveniencia intrínsecas o extrínsecas.

Cuando el ente es afirmado absolutamente da lugar al trascendental res, que hace referencia a la esencia como declara el mismo santo Tomás[43]. El trascendental res de alguna forma está contenido ya en el ente de una manera íntima, fundando y siendo raíz del ente. Ens expresa la primera actuación del esse. «Ratio autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi (es decir la esencia)»[44]. La res es contenido del ens. Santo Tomás declara aquí la distinción real de essentia y esse cuando dice: «ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis».

Al juicio afirmativo sigue el negativo. Santo Tomás continúa su iter metafísico desde la prioridad absoluta del ente y pasa, mediante la negación y la relación, a los demás trascendentales. Todos ellos están en función del ente[45]. Así se expresa el orden de concatenación, la processio antes indicada, de los trascendentales. La negación del ente, realizada en el interior del ente, para no caer en una dialéctica hegeliana infundada del ente con el no-ente, da lugar al unum, expresión de la indivisión del ente en el interior del ente. El uno es la negación de la negación de división. Nuestra aprehensión capta la división antes que la unidad. Por eso, la unidad, quoad nos (no en modo absoluto) se funda en la división.

Hablamos del unum trascendental que no debe ser confundido con el uno predicamental[46]. El uno predicamental permite adiciones ulteriores. En este

plano se mueve el uno matemático, principio de la serie numérica cuya base es la cantidad captable en la materialidad. Esta no es principio último de resolución de lo real. Por eso, el uno matemático no es el uno trascendental. Este último está caracterizado por ser idéntico al ente. Dice santo Tomás, en discusión con Avicena: «El uno que es principio de los números es distinto del que se convierte con el ente. El uno que se convierte con el ente, designa al mismo ente, añadiendo la razón de indivisión que, siendo negación o privación, no pone una naturaleza añadida al ente. Así, en nada difiere del ente en la realidad, sino solo según la razón. Pues la negación o la privación no son entes de la naturaleza, sino de razón, como se ha dicho. El uno que es principio de los números añade a la sustancia la razón de medida que es propia a la pasión de la cantidad y primeramente se encuentra en la unidad»[47]. No cabe hacer del uno, por tanto, un accidente del ente, al modo aviceniano[48].

3. Los trascendentales relativos: aliquid, verum, bonum

Hasta aquí hemos descrito rápidamente el desarrollo de los trascendentales del ente considerado absolutamente. De la posición absoluta del ente pasamos a la relativa.

Por la referencia del ente a otro ente quedan emparentados otros tres trascendentales: aliquid, verum y bonum.

Aliquid es, quizá, poco mencionado y estudiado en la tradición posterior. Incluso santo Tomás no es uniforme a la hora de nombrarlo en los diversos lugares en que enumera los trascendentales. A veces lo incluye, como en este artículo. Otras, simplemente, lo omite. Aliquid, según la etimología, puede traducirse como «otro algo», «otra cosa», aliud quid[49]*. El ente es «otro algo». Esto significa que está limitado con respecto a otro, separado de él*[50]*. Este trascendental es complemento del unum y ambos siguen inmediatamente a res. El ente tiene forma y ésta existe gracias a sus límites. Es la esencia la que hace al ente indiviso en sí mismo y con respecto a otros. Aliquid «expresa una delimitación externa de uno con respecto a otro»*[51]*, «no una relación al interior de otro ente»*[52] *como sucede con la verdad.*

El ente considerado en su relación de negación de división con respecto a otro ente es, pues, aliquid. Afirmativamente añade al ente el ser no-nada, ser algo.

Pasamos ya a hablar de la verdad. Solo una vez que hemos asentado la unidad del ente podemos hablar de verdad. La verdad supone al uno porque «unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum»[53]. Es lo expresado por Aristóteles en su Metafísica: «Quien no entiende el uno no entiende nada».

Santo Tomás completa el texto diciendo: «De ahí que tal sea el orden de estos nombres trascendentales si son considerados en sí: tras el ente viene el unum, luego el verum y después del verum el bonum»[54]. Se trata de expresar la trascendentalidad del ente en su conveniencia o relación al espíritu en su doble actividad cognoscitiva (verum) y volitiva (bonum)[55]. Nos limitaremos a la verdad, objeto de nuestro estudio.

La interconexión entre el ente y el espíritu y viceversa es intrínseca: «El ente no puede entenderse sin lo verdadero, porque el ente no se puede entender sin que se corresponda o adecúe al entendimiento. Pero no es necesario que todo aquel que entiende la razón de ente entienda la razón de verdadero, como tampoco lo es que el que entiende al ente entienda al entendimiento agente y, sin embargo, sin el entendimiento agente nada podría entender el hombre»[56]. La prioridad del ente sobre el concepto de verdad siempre queda salvada. «El ente puede entenderse sin lo verdadero, pero no al contrario, porque lo verdadero no está en la razón de ente, sino el ente en la razón de lo verdadero; uno puede entender el ente y, sin embargo, no entiende algo de la razón de inteligibilidad; pero nunca puede entender lo inteligible, según esta razón, sin que entienda el ente»[57]. La correspondencia entre el modo de ser y el modo de conocer es proporcional (distinción de ambos órdenes) pero positiva (realismo) debido a la aprehensión primera del ente.

Estamos aquí ante la «revolución» del Angélico en la concepción de la verdad en relación a todas las precedentes. Ningún autor previamente había establecido esta estrecha relación entre ente y alma humana. Aquí está lo distintivo de santo Tomás. Santo Tomás hace constitutiva de la esencia de la verdad su relación al intelecto. Sin intelecto no hay verdad[58].

¿Por qué la necesidad de incluir el entendimiento en la definición de verdad del ser? Lo implícito en el ente se hace explícito mediante la mente ¿Implica esto incluir la alteridad en el ser trascendental? ¿Cuál es la estructura del conocimiento humano por la que manifiesta y declara la verdad en el logos, al afirmar al ente como objeto?

La alteridad profunda establecida entre el ente y el alma ha hecho que unos la entiendan como categorialización del ente y otros que reduzcan el espíritu a una clase de nada. Se ha criticado el hecho de que, para hablar de la verdad trascendental del ser, se opera una alteridad en el plano del ser, motivada por la inclusión del espíritu, reduciendo el ser, por este procedimiento, al plano categorial[59]. Debemos defender, a este respecto, la trascendentalidad del entendimiento radicada en su apertura absoluta, trascendental. Aristóteles dice que el alma es, en cierto modo, todas las cosas, «anima quodammodo omnia»[60]. No consideramos aquí al entendimiento como un ente particular: si fuera así la relación entre ambos sería de inclusión (en la que el ente diría razón de todo y el entendimiento razón de parte), no de conveniencia. Estas consideraciones se basan en el mismo carácter trascendental del ente que comprende tanto al sujeto como al objeto[61]. Con gran agudeza metafísica dice Canals: «Si el entendimiento, secundariamente a la intelección de lo que es, entiende también que entiende lo que es, esto es así porque, aun siendo el ente alcanzado como "primer objeto", el que se ofrece a la experiencia sensible, el entendimiento en cuanto tal se ordena a alcanzar universalmente el ente, a lo que pertenece también el acto mismo del entender en cuanto tal. Obiectum intellectus est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenduntur etiam ipse actus intelligendi (S.Th., I, q.88, a.3 ad 1)»[62]. «Entendemos lo que es, y así entendemos también que entendemos lo que es»[63].

Santo Tomás incluye la referencia al entendimiento en la definición de verdad porque, siguiendo a Aristóteles en la formulación aunque transformando el sentido, ve el alma como la posibilidad de ser todas las cosas, quodammodo omnia[64]. El alma como espíritu, no solo forma en la materia, tiene la capacidad emergente de hacerse todo, de asimilar, en la acción inmanente del conocimiento, todas las formas del universo.

Ante los dos extremos de comprensión errónea respecto a la inclusión del espíritu al hablar de la verdad aclaremos un poco nuestra concepción.

La oposición entre ente y alma funda la relación trascendental o la conveniencia. El alma no es una naturaleza definida: «Non contigit naturam intellectus esse, “neque unam”, id est nullam determinatam, sed hanc solam naturam habet, quod est possibile omnium»[65]. La relación del ente y el espíritu es universal porque ambos estan radicados en el ser[66]. El alma es en cierto modo todas las cosas.

El espíritu se hace, engloba y es intencionalmente todo lo real, pero siendo al mismo tiempo dominado y regido naturalmente por el ente. No salimos de la esfera del ente. El espíritu humano es un caso particular situado entre dos extremos. Supongamos un espíritu que sea solo espíritu, sin límites. En él se cumplirán las exigencias de la intelección y de la inteligibilidad sin necesidad de facultades especiales ni actos intencionados diferentes. El ser y el conocer quedan identificados sin residuo. La distinción entre espíritu y ente ha desaparecido.

¡Este espíritu sería el ente y no ya un ente! La definición del ente como autoposición, presencia de sí, a sí, por sí, interioridad que se identifica activamente, se realizaría enteramente y verificaría al mismo tiempo la de la conciencia, pues realizaría sus condiciones. Sería el espíritu porque sería el ente. La perfección del espíritu supone la del ente. Y he aquí la contraprueba a partir del ente. Supongamos el ente que no es sino ente, sin ningún límite: es en sí pura luz y transparencia, pura presencia inmaterial, plena interioridad. Como el ente hace inteligible todo objeto, este ente puro sería inteligibilidad plena, en acto, por sí mismo. Como lo inteligible en acto exige el inteligente en acto, sería conocimiento puro, espíritu conciencia perfecta en sí mismo, “puro esplendor intelectual”. La perfección del ente entraña la del espíritu. En este límite ideal el ente y el espíritu se igualan y no se distancian; se identifican el uno con el otro.

En el otro extremo opuesto tomemos un ente limitado, no solamente a una esencia o naturaleza determinada, sino también por la materia y, por ello, incapaz de desbordar un punto dado del espacio y del tiempo; será ente sin ser un espíritu, ni siquiera un cognoscente. Estas dos ideas, que antes se recubrían, están ahora separadas. Pero si no hay en él inteligencia, tiene al menos posibilidades de inteligibilidad. Incapaz de comprenderse y de verificarse por sí mismo, podrá serlo por otros que sean espíritus.

Entre estos dos extremos hay un sitio para el espíritu creado, para el espíritu humano encarnado, discursivo. En él, el ente y el conocer no coinciden, pero tampoco están descoyuntados y separados. Situados sobre los planos diferentes de lo intencional o de lo relativo y de lo absoluto, se sobrepasan y se envuelven, como si tendieran a igualarse. Lo propio de nuestro espíritu es, entonces, interiorizar en sí, gracias a la inteligencia y por medio de representaciones a la luz del ser, las perfecciones de lo real, que no le son congénitas, sino que le son presentadas desde afuera. En tanto que se presta a esta asimilación, el ente se dice verdadero. Lo verdadero le añade así una relación de conocimiento que es exactamente lo que la inteligencia añade al ente cognoscente, donde el ser y el conocer no coinciden[67].

La cita ha sido larga pero, según creo, esclarecedora. No se trata de contraponer el espíritu y el ser, el sujeto y el objeto haciendo de ellos extremos entre los que media un abismo infranqueable. La entidad del ente reducida a "objetividad" implica el desarraigo de conocimiento y ser del ente. Caeríamos, consiguientemente en un logicismo o empirismo positivista. Espíritu y ser están atravesados por una íntima relación.

Mi pensamiento –dice Grenet– está hecho para los seres, porque los seres están hechos para ser pensados. Los seres están hechos para ser pensados porque están hechos por el pensamiento. El ser es esencialmente pensable y no lo debe al hecho de poder ser pensado por nosotros. Es, pues, la misma estructura del ser que implica al Espíritu, y esto independientemente del espíritu humano[68].

Hablábamos más arriba del carácter constitutivo del ente en el conocimiento. Y ahora desplegamos las consecuencias de la afirmación realizada. El fundamento genuino de la verdad, por tanto, es el ente.

Se impone a la mente por su valor. Es preciso afirmarlo. La mente se presenta no frente a él, sino en su mismo horizonte. Hablar del alma en relación con el ente, no tiene sentido sino en cuanto el alma se abre a todo, en cuanto las potencias

nos dan una totalidad de apertura que coincide con la del ente. Y en este punto vienen a confluir de nuevo en el esse. Porque el ente se dice tal por el ser que participa. Y el alma está ordenada al ser en su totalidad, y se nutre tanto en la vida intelectual, como en la apetitiva de la actualidad del ser. Solo lo actual es cognoscible. Solo lo que es acto tiene perfección inteligible. El despliegue del ser nos lleva a su inteligibilidad y ahí topamos con la verdad[69].

Santo Tomás ha explicado en modo formidable cómo ese horizonte de inteligibilidad de todo conocimiento es el ente:

Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens[70].

La ratio veri se presenta, por tanto, en el horizonte del ente común y añade a éste su «convenientia ad intellectum»[71], relación de mera razón. Hasta aquí lo que nos parece da de sí el desarrollo de la ratio veri como explicitación de la ratio entis.

La primera comparación del ente al entendimiento consiste en que el ente se corresponda con el entendimiento, correspondencia ésta a la que se llama adecuación de la cosa y el entendimiento, y en la que se cumple formalmente la razón de verdadero. Porque esto es lo que lo verdadero añade al ente, la conformidad o adecuación de la cosa y el entendimiento, a la cual conformidad,

como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es cierto efecto de la verdad[72].

4. Una definición incomprendida y combatida

La definición de verdadero a que ha llegado santo Tomás, «conformidad o adecuación de la cosa y el entendimiento», ha sido objeto de muchas controversias a lo largo de la historia. En la época moderna el fundamento de toda la verdad se pone en el hombre, en su razón: el hombre medida de las cosas. Se resucita el viejo dicho de Protágoras.

En los términos que forman parte de la definición clásica de verdad se ha llegado a operar una revolución sustancial. El intelecto ya no es tal, sino que por él se significa la razón. Es la razón humana que asume las dimensiones y connotaciones absolutas y divinas que el cristianismo atribuía al Logos eterno de Dios.

La res pasa a ser el objeto representado, la idea o concepto mental, desapareciendo la realidad de lo pensado: es, ni más ni menos, que el triunfo del principio de inmanencia.

Este proceso de inversión comenzó con el humanismo. Se preparó entonces un horizonte cerrado en la inmanencia, de tipo naturalístico con mera referencia al ser del hombre y su dignidad. Las consecuencias las sufrimos hasta hoy.

Este equívoco de la modernidad exige que analicemos detalladamente la definición clásica para ver lo que se quiere significar en ella.

VI. Sobre la definición de verdad

La comprensión de la definición tradicional de la verdad ha sufrido diversos vaivenes en la historia según se acentuara uno de los dos extremos que la componen. Tratamos aquí de profundizar el contenido de la misma según la mente de santo Tomás. El sistema filosófico del Angélico da a esta fórmula un sentido realista. Por ello, es necesario superar el planteamiento esencialista que reduce la cosa a esencia, a la quiddidad expresada en la definición. En realidad lo que sabemos sobre la cosa tiene su fundamento último, no en la esencia, sino en el acto de ser[73]. Recordemos una vez más lo que decía Santo Tomás a este respecto:

Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate, sicut nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quandam similationem ad ipsum, completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis[74].

1. Intellectus

Solo el entendimiento puede ajustarse a la realidad como realidad. Los sentidos captan la realidad, pero no en tanto que realidad. El ser de lo percibido sensorialmente solo es captable de modo intelectual.

En el vocabulario de santo Tomás el término «intellectus» es usado de maneras diversas[75]. No hace de él un uso unívoco. Ello hace que la mera traducción de «inteligencia» pueda provocar equívocos en la comprensión de la definición de verdad.

Para santo Tomás «intellectus», aquí, no es ni la facultad intelectiva, ni el acto de entender. Veamos la razón.

Como facultad, el entendimiento es inadecuable a las cosas debido a su inmaterialidad. La facultad intelectiva es una potencia del alma, de donde deriva su espiritualidad. Las cosas, por el contrario, son materiales. Ambos extremos dan razón de la inadecuabilidad recíproca. Por ello, no es aceptable ningún intento de explicación del conocimiento desde una perspectiva naturalista. Santo Tomás criticó en este sentido, siguiendo a Aristóteles, a los antiguos fisiólogos griegos[76].

Tampoco podemos entender aquí «intellectus» significando el acto intelectivo. El acto de entender manifiesta una tensión hacia, una intencionalidad inmaterial[77] —lo cual no significa una relación a la voluntad—, por la que hay una referencia a la realidad entendida. Por la intencionalidad se significa la realidad misma, pero no la adecuación.

La facultad intelectiva, realizado el acto de intelección, produce lo que la escolástica llama especie inteligible expresa. Solo mediante el acto judicativo el entendimiento afirma su adecuación con el ser real. «Intellectus» significa el término de la intelección. Se trata del verbo mental, lo que el entendimiento expresa. Ese verbo es la cosa en cuanto entendida. Es, por tanto, espiritual, como la facultad que lo ha formado, pero no pertenece a la simple aprehensión, sino al juicio. En la aprehensión, la situación del entendimiento es similar a la de los sentidos ya que estos no se pronuncian sobre el ser de la realidad. El juicio, en cambio, es el acto perfecto del intelecto, en el que se completa la vuelta del espíritu sobre sí mismo aprehendiendo la realidad tal como es[78]. Con el jucio la facultad intelectiva ejerce su capacidad de pronunciarse sobre el ser.

Baste un texto mencionado en la nota anterior para explicar lo dicho con más detalle:

El que entiende, puede, al entender, decir orden a cuatro elementos distintos del conocimiento: a saber, a la cosa que entiende, a la especie inteligible por la que el entendimiento se constituye en acto, a su entender y a la concepción del entendimiento. La cual concepción difiere de las tres cosas antes mencionadas. Difiere de la cosa entendida porque ésta es a veces algo externo al entendimiento; pero la concepción del entendimiento no existe sino en el entendimiento mismo; y también porque la concepción del entendimiento se ordena como a su fin a la cosa entendida: pues el entendimiento forma la concepción de la cosa en sí mismo en orden a conocer la cosa que entiende. Difiere también de la especie inteligible; pues la especie inteligible, por la que el entendimiento es constituído en acto, es considerada como el principio de la acción del entendimiento. Difiere también de la acción del entendimiento: porque la mencionada concepción es considerada como el término de la acción, y como algo constituído por la misma. Pues el entendimiento forma con su acción la definición de la cosa, o también la proposición afirmativa o negativa. Esta concepción del entendimiento en nosotros es llamada propiamente palabra, verbum[79].

2. Res

«Esta palabra es propiamente intraducible. Se ha dicho que res es una palabra clave de la lengua latina que el romano ha legado al mundo»[80]. «Su significado abarca todo el círculo de las “cosas”: bienes, cosas en sentido jurídico, historia, intereses públicos, Estado, y, también, objeto, cosa material, patrimonio. De res derivan los términos “real” y “realización”. De hecho, no hay nada que no pueda ser llamado res»[81].

Santo Tomás llama res a la cosa en sí misma, la realidad extramental portadora del ser. La res no es la cosa en cuanto objeto del intelecto. Lo real, en cuanto real, no está afectado por su condición de ser conocido (salvo por parte del entendimiento divino). La res es la expresión del ente desde la esencia. Efectivamente, res parece emparentado, etimológicamente, con reor, pensar, y la esencia es el objeto del pensamiento. Ello no quiere decir que se prescinda de la connotación existencial. Se distingue, pues, del ente de razón.

El término ens está tomado del acto del ser, mientras que res caracteriza y enuncia al sujeto, al portador de este acto[82].

La res se refiere a la esencia real o en cuanto se da fuera de la mente como correlato de la esencia pensada. Por eso, dice García López, «en ocasiones se sustituye la palabra “cosa” por la palabra “realidad”. La cosa es exactamente el ente como nombre, significando directamente la esencia y cosignificando la existencia. […]

El término “cosa” designa, pues, la esencia en general, la determinación, la formalidad cualquiera que sea, pero con una referencia principal a la esencia

real, o a la esencia existente fuera del entendimiento. Solo secundaria y derivadamente se refiere también a la esencia de pura razón»[83].

3. Adecuación

Quizá sea éste el término menos entendido en muchos ambientes filosóficos. Es notable, por ejemplo, la absoluta incomprensión de Ortega y Gasset a este respecto. Santiago Ramírez, en polémica sistemática y arrolladora, puso los puntos sobre las íes al filósofo madrileño[84] y a algunos de sus epígonos[85].

El término adecuación expresa la conformidad entre dos extremos: la res y el intellectus, la cosa tal como es en sí misma y lo que de ella expresa el verbo mental enunciativo en la intimidad del intelecto. Por tanto, es una relación que presupone dos extremos a los que une.

La adecuación, en nuestra definición, no es una copia del ser real en el juicio. La actividad intelectiva no es reproductora. La actividad cognoscitiva capaz de ser verdadera implica un acto espiritual. Lo producido en él no puede ser un calco o algo mecánico.

La adecuación tampoco significa igualdad cuantitativa en la definición de verdad, sino relación proporcional, igualdad intencional que le viene, precisamente, de la «vida espiritual» de que goza la realidad captada por el entendimiento. Esto es posible porque el entendimiento, el espíritu, es una realidad que se caracteriza por su aptitud de hacerse presente todas las cosas (quodammodo omnia). Evidentemente la adecuación será diversa según se identifique la capacidad con el ejercicio de la misma. En Dios, por ejemplo, se identifican. No así en el hombre.

Dejemos hablar al P. Ramírez en un texto largo, pero esclarecedor:

Las palabras adecuación e igualdad no deben tomarse en su sentido primigenio, que es el matemático. Sabido es que entonces igualdad significa la relación mutua de dos o más cantidades homogéneas totalmente ajustadas, de tal suerte que, yuxtapuestas o superpuestas, la una no sea mayor ni menor que la otra: por ejemplo, si una línea recta tiene exactamente cien milímetros de longitud, la otra mide puntualmente los mismos, ni uno más, ni uno menos. Igualdad o ecuación que se expresa precisamente en la mismísima medida longitudinal: ==.

Ahora bien, es evidente que el término adecuación o igualdad no se toma ni puede tomarse en ese sentido en la definición de la verdad, por la sencilla razón de que el intellectus no es una cantidad, ni tampoco la res —salvo en el caso de que esa res sea precisamente la cantidad o una cantidad—, ni finalmente son homogéneas, excepto cuando la res misma es cabalmente el mismísimo intellectus, como sucede en los juicios tautológicos. Esa igualdad material o cuantitativa entre dos o más cantidades homogéneas no se le ha ocurrido a nadie exhibirla para definir la verdad formal del entendimiento.

Santo Tomás lo ha hecho notar expresamente. “Siendo la verdad del entendimiento la adecuación del juicio con la realidad, en cuanto que el entendimiento afirma ser lo que realmente es y niega ser lo que realmente no es, es evidente que la verdad del entendimiento pertenece a lo que dice el entendimiento y no la operación con que lo expresa. Porque para la verdad del entendimiento no se requiere que el mismo entender se adecúe a la realidad —pues ocurre a veces que dicha realidad es material, mientras que el entender es siempre inmaterial—; pero lo que es imprescindible es que lo que dice el entendimiento se adecúe a la realidad, de tal suerte que se dé en la realidad tal como lo dice el entendimiento”[86] .

Y lo mismo ocurre con el verbo mental entitativamente considerado como accidente del entendimiento, que siempre también es inmaterial.

Hay, por consiguiente, que tomar esos términos en sentido analógico o proporcional, como relación de igualdad entre dos cantidades virtuales o de perfección, que son por un lado el ser de la cosa conocida y por otro lo expresado por el verbo mental del juicio, que es su contenido inteligible. Cantidades análogas o virtuales, que son de formas o perfecciones esenciales o accidentales, y por tanto inmateriales, al menos precisivamente, como ente, acto

y potencia, sustancia, causa y otras por el estilo.

Y por eso precisamente no es menester que sean perfectamente homogéneas, como en el orden estrictamente matemático, sino que basta que sean semejantes o proporcionales. Y como tal es la relación cuales son sus términos y su fundamento, la relación de igualdad entre las mismas basta que sea también proporcional. Igualdad, por lo tanto, no material o cuantitativa, sino formal o cualitativa, pero esencialmente intencional o inteligible.

La cual es susceptible de muchos grados y matices, como lo indica la misma palabra adecuación. Adaequatio no es lo mismo que exaequatio. La preposición ad antepuesta a aequatio significa propiamente una incoación y un movimiento hacia la igualdad perfecta, sin incluirla necesariamente; mientras que exaequatio la incluye o termina, en virtud de la preposición intensiva “ex”. “Asemejarse —ad-similari, como dice a este propósito Santo Tomás— añade sobre ser simplemente semejante este matiz, que es un cierto movimiento de acceso a la semejanza o unidad en la cualidad, lo mismo que ocurre en adecuarse respecto a la cantidad”[87].

La adecuación, pues, puede significar una igualdad perfecta, en cuanto que llega a tocar el término de su movimiento, que es la igualdad; y también una igualdad imperfecta, en cuanto que importa el comienzo y la prosecución o acceso a la igualdad perfecta.

Según esto, entre lo afirmado o negado por el verbo mental del juicio y la realidad o cosa de que se afirma o niega, cabe distinguir una adecuación o igualdad total —de todo el verbo a toda la cosa— y otra parcial —del verbo o intellectus a parte o partes de la res—; pues no necesariamente recae el juicio sobre la totalidad del objeto, sino que puede referirse a alguna de sus partes o a alguno de sus aspectos […].

La palabra adecuación no tiene ese sentido exclusivo y único cuando se aplica a la definición de la verdad, sino más amplio... Amplitud que expresa Guillermo de Auvergne con diversas palabras, como aequalitas, adaequatio, similitudo, convenientia, concordia y concordantia. E igualmente santo Tomás, que en sus Comentarios sobre las Sentencias de Pedro Lombardo la llama adaequatio, similatio, commesuratio[88]; en sus Cuestiones De Veritate, aequalitas, adaequatio, assimilatio, convenientia, correspondentia, commensuratio[89]; adaequatio y conmmensuratio en la Summa contra Gentiles; adaequatio en las Cuestiones De

Potentia y De Caritate; aequalitas, en sus Comentarios sobre la Etica de Aristóteles; adeaquatio y comparatio, en sus Comentarios sobre los libros De Anima del mismo autor aequalitas, adaequatio y conformitas, en la Summa Theologiae; y en sus Comentarios sobre los libros De Interpretatione de Aristóteles, conformitas, concordantia, consonantia[90].

Por todo ello, la adecuación que se realiza en el juicio no debe ser entendida en el marco del psicologismo, ni en el del análisis lógico de la proposición. Santo Tomás no dice que el juicio sea un fenómeno psicológico, ni que exprese la conveniencia de un predicado y de un sujeto, sino la conveniencia de una idea, significada por el predicado, con la cosa, significada por el sujeto. «En toda proposición una forma significada por el predicado se aplica, o se retira, a la cosa significada por el sujeto»[91].

4. Adaequatio rei et intellectus

La comprensión global de la fórmula, siguiendo de nuevo a Ramírez, queda como sigue: «Adecuación de la cosa extramental consigo misma intramental, esto es, como conocida y expresada dentro del entendimiento por el verbo mental enunciativo del juicio sobre ella; la adecuación entre lo dicho o enunciado por el juicio dentro del entendimiento y la cosa misma como es fuera del entendimiento; la adecuación entre la realidad y su verbo mental enunciativo»[92].

---

1. Véase la traducción castellana en el Apéndice.

2. Cf. el detallado comentario a toda la cuestión realizado por J. García López, Doctrina de santo Tomás sobre la verdad (Eunsa, Pamplona 1967).

3. «Veritatem esse est per se notum» (I, q.2, a.3).

4. «Sicut ens esse in communi est per se notum, ita etiam veritatem esse» (De Ver., q.10, a.12, ad 3).

5. Soliloquia, II, 2: «Si veritas non est, verum est veritatem non esse; et omne verum veritate verum est. Ergo si veritas non est, veritas est; et ideo necesse est veritatem esse».

6. «Qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si autem est aliquid

verum, oportet quod veritas sit» (I, q.2, a.3).

7. «Sicut in demostrabilius oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum» (De Ver., q.1, a.1 c).

8. Cf. E. Gilson, El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino (Eunsa, Pamplona 1978) 420s; M. Mamiani, La definizione formale della verità e la genesi delle nozioni trascendentali nella «Quaestio 1 De veritate» di Tommaso d'Aquino, en Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 1974. Tommaso d'Aquino nell suo VII Centenario, v. 6: L'essere (Nápoles 1977) 262-266.

9. «Exigen, ciertamente, algunos, por ignorancia. que también esto (el primer principio) se demuestre; es ignorancia, en efecto, no conocer de qué cosas se debe buscar demostración y de qué cosas no. Pues es imposible que haya demostración absolutamente de todas las cosas (ya que se procedería al infinito, de manera que tampoco así habría demostración)» (Metafisica, IV, 4, 1006a 5-10).

10. Cf. C. Fabro, «The Trascendentaly of Ens-Esse and the ground of Metaphysics»: International Philosophical Quarterly VI (1966) 389-427; este artículo está recogido en el volumen C. Fabro, Tomismo e pensiero moderno (PUL, Roma 1969) 319-357.

Santo Tomás explica así el método de las ciencias especulativas: «In scientiis speculativis semper proceditur ex aliquo prius noto tam in demostrationibus conclusionum [propositionum (Wyser)], quam in inventionibus etiam definitionum. Sicut enim ex propositionibus praecognitis aliquis devenit in cognitionem conclusionis, ita ex conceptione generis et differentiae et causarum rei aliquis devenit in cognitionem speciei. Hoc autem non est possibile in infinitum procedere, quia sic omnis scientia periret et quantum ad demonstrationes et quantum ad definitiones, cum infinita non sit pertransire.

Unde omnis consideratio scientiarum speculativarum reducitur (el subrayado es mío) in aliqua principia [prima (Wyser)], quae quidem homo non habet necesse addiscere aut invenire, ne oporteat in infinitum procedere, sed eorum notitiam naturaliter habet. Et huiusmodi sunt principia demonstrationum indemostrabilia,

ut Omne totum est maius sua parte, et huiusmodi, in quae omnes demonstrationes scientiarum reducuntur, et etiam primae conceptiones intellectus, ut entis, unius et huiusmodi, in quae oportet reducere omnes definitiones scientiarum praedictarum. (Adviértase la distinción, ya señalada en el comienzo de De Ver., q.1, a.1, entre lo que toca a la ciencia y lo que se refiere al juicio).

Ex quo patet quod nihil potest sciri in scientiis speculativis neque per viam definitionis neque per viam demonstrationis» (In Boetii De Trinitate, lect. 2, q.2, a.4; Wyser, q.6, a.4.).

11. «Oportet igitur communem quandam resolutionem in omnibus huiusmodi fieri, secundum quod unumquodque eorum intellectu resolvitur in id quod est et in suum esse» (De subst. sep., c.9, n. 236s).

12. «Est autem duplex via procedendi ad cognitionem veritatis. Una quidem per modum resolutionis, secundum quam procedimus a compositis ad simplicia, et a toto ad partem, sicut dicitur in primo Physicorum, quod confusa sunt prius nobis nota. Et in hac via perficitur cognitio veritatis, quando pervenitur ad singulas partes distincte cognoscendas. -Alia est via compositionis, per quam procedimus a simplicibus ad composita, qua perficitur cognitio veritatis cum pervenitur ad totum. Sic igitur hoc ipsum, quod homo non potest in rebus perfecte totum et partem cognoscere. Ostendit difficultatem considerandae veritatis secundum utramque viam» (In II Metaph., lect. 1, n. 278).

13. «Sed quamvis non sint decepti ut in hoc dubitent, haec "tamen est passio eorum", idest infirmitas mentis quod quaerunt rationem demostrativam eorum quorum non est demonstratio. Nam "principium demonstrationis non est demonstratio", idest de eo demonstratio esse non potest. Et hoc est eis ad credendum, quia non est hoc difficile sumere etiam per demonstrationem. Ratio enim demonstrativa probat quod non omnia demonstrari possunt, quia esse abire in infinitum» (In IV Metaph., lect. 15, n. 710).

14. «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod omnes conceptiones resolvit est ens» (De Ver., q.1, a.1 c). El filósofo musulmán lo expresaba así: «Dicemus igitur quod ens et res necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impresione, quae non accquiritur ex aliis notioribus se» (Methaph., I, c. 5 [ed. Vent, 1508, f. 72b, A]). En otro texto del Aquinate, cuya autenticidad es dudosa, dice también: «Initium sumentes ab illo ad quod

intellectum omnem incipere et resolvere necesse est. Hoc autem dicimus ens; ens namque est obiectum intellectus primum, cum nihil sciri possit nisi secundum quod est ens actu» (De nat. gen., c. 1, n. 475). Véase también In I Sent., 38, 1, 4 ad 4; In I Metaph., lect. 2, n. 46; In Boet. De Trinitate, I, 3, ad 3; S. Th., I, q.16, a.4, ad 2; De ente et essentia, proem.: «Ens et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicena in principio suae Metaphysicae».

15. «Primo autem in conceptione intellectus cadit ens: quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX Metaph. Unde ens est propium objectum intellectus: et sic est primum intelligibile» (S.Th., I, q.5, a.2). «Primum quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut id quod primum quod cadit in credulitate intellectus sunt dignitates -es decir, los primeros principios, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera» (In I Sent., d.8, q.1, a.3). «Illud quod primo cadit in intellectu est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente» (S.Th., I-II, q.55, a.1, ad 1).

16. Cf. C. Fabro, Drama del hombre y misterio de Dios (Rialp, Madrid 1977) 587 ss.

17. Así lo expresa de modo sintético: «In his quae in apprehensione hominis cadunt quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemostrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem entis et non entis et super hoc principio omnia talia fundantur» (S.Th., I-II, q.94, a.2). El ente es el principio primero en el orden de la aprehensión simple. He aquí un texto analítico: «Ad huius autem evidentiam sciendum est, quod, cum duplex sit operatio intellectus: una, qua cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum: in prima operatione est aliquod primum quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens; nec aliquid hac operatione potest mente concipi, nisi intelligatur ens» (In IV Metaph., lect. 6, n. 605). «Primum quod cadit in intellectu est ens; secundum vero est negatio entis» (De Pot., q.9, a.7, ad 15). «Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et id in quo non invenitur ratio entis nos est capibile ab intellectu» (In librum De Causis, prop. 6a).

18. J. García López, Doctrina de santo Tomás sobre la verdad (Eunsa, Pamplona

1967) 22.

19. I, q.84, a.7.

20. F. Canals, Cuestiones de fundamentación (PPU, Barcelona 1981) 210. El autor se decanta líneas más adelante por la posición de Cayetano: «El ente concretado en la quididad sensible es el primer conocido del intelecto humano con un conocimiento confuso y actual». Cf. In de Ente et Essentia, c. 1.

21. «Ens quod est primum per comunitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit; et ideo in cognitione cuiuslibet rei ipsum cognoscitur». Santo Tomás comienza así la respuesta a los que identifican ente común y ente causal, acomunando unívocamente a Dios en la noción de ente. «Sed ens quod est primum causalitate, excedit improportionabiliter omnes alias res; unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum» (De Ver., q.10, a.11 ad 10).

22. J. García López, Doctrina de santo Tomás sobre la verdad (Eunsa, Pamplona 1967) 23.

23. E. Gilson, La unidad de la experiencia filosófica (Rialp, Madrid ^{3}1973) 354-355. Quiero aclarar que prefiero usar la palabra “ente” donde Gilson habla de ser (por lo menos tal como aparece en la traducción española). Es verdad que la lengua francesa, a menos que use “étant” para traducir ens, no distingue entre ens y esse y para ambos utiliza être. Entiendo por ente algo compuesto que capta nuestro entendimiento, mientras que “ser”, siendo infinitivo, expresaría lo que en la escuela tomista se llama acto de ser. El ente tiene acto de ser pero no es el ser. Nuestra investigación metafísica parte del ente, no del acto de ser. La precisión terminológica siempre ayudará a la comprensión filosófica, sin que, por ello, la discusión filosofica tenga como punto de referencia las palabras.

24. A. Millán Puelles, «Filosofía»: en Léxico filosófico (Rialp, Madrid 1984) 317.

25. «In operatione intellectus triplex distintio invenitur: a) una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae» (In Boet. De Trinit., II, q.1, a.3).

26. De Ver., q.1, a.1 ad 3. En otra obra cuya autenticidad es dudosa dice «Ens est cuius actus est esse» (De nat. gen., c. 1, n. 476).

27. «Enti non posunt addi aliquid quasi extranea natura, per modum quod diferentia additur generi ( ) quia quaelibet natura est essentialiter ens. (…) Ens non potest esse genus» (De Ver., q.1, a.1 c). Cf. Aristóteles, Metafísica, III, 8 1998b 22.

28. Cf. también De nat. gen., c. 1, n. 477; In III Metaph., lect. 8, n. 433, donde prueba filosóficamente nuestro punto; In X Metaph., lect. 3.

29. «For St. Thomas, if we understand him correctly, ens escapes every logical classification because, thanks to esse, it indicates the exercise in act of reality, that is, being in act, which is for the mind the starting point and constitutes the fundamental act of its operations. (…) Insofar as the notio entis properly includes esse as its distinguishing characteristic, it rivets and connects consciousness of necessity to reality in act, from wich, for this reason, the mind cannot abstract» (C. Fabro, The Trascendentaly of Ens-Esse and the ground of Metaphysics, en C. Fabro, Tomismo e pensiero moderno, 355.

30. «Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam invenire per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus» (C.G., I, 25).

31. A. Lobato, El ser y los trascendentales en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino (pro manuscripto) p. 3 = A. Lobato, «El ser y los trascendentales en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», en AA.VV., Veritate in Caritate. Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione del LXXX genetliaco [Ed. G. Pizzutti] Quaderni di Velai 3 (1991) 118-141.

32. De Pot., q.9, a.7 arg. 6.

33. «Inter ista quatuor prima, maxime primum est ens. Et ideo oportet quod positive praedicetur: negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectu concipitur, cum semper quod negatur vel privatur sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem quod alia tria super ens addant aliquid

quod ens non contrahat; si enim contraherent ens iam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio, quam addit unum, vel relatio, vel aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens, et hoc est vel intellectus ad quem importat relationem verum, aut appetitus, ad quem importat relationem bonum» (De Pot., q.9, a.7 ad 6).

34. «Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens: sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis, et ideo haec quatuor convertuntur» (In I Sent., d.19, q.5, a.1 ad 3).

35. Es necesario que al hablar de las propiedades no caigamos en tautologías o algo ridículo. «Sunt unum re sed differunt ratione. Nam si non different ratione essent penitus synonima, et sic nugatio esset cum dicitur ens homo et unus homo» (In IV Metaph., lect. 2, n. 552).

36. Es una manifestación intensiva, ordenada y concatenada. Todo se funda en el ente: primero la unidad (de la que habló Aristóteles), luego la verdad y las demás propiedades. En este progreso se va de lo simple a lo complejo, de lo originario a lo derivado, de lo absoluto a lo relativo. Es conocida la distinción clásica que la escuela tomista realiza entre trascendentales absolutos y derivados. En realidad es la división clave que funda el orden y el progreso de toda la serie. Primero es lo absoluto y luego lo relativo. Primero es el ente en cuanto ordenado al intelecto y posteriormente el ente en cuanto referido a la voluntad. «Unde istorum nominum trascendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum» (De Ver., q.21, q.3).

37. Cf. A. Lobato, Ontologia. Pars prima [Ad usum privatum studentium] (PUSTA, Roma 1991) 176-191. Para lo referido a la verdad Ibidem, 213-233.

38. S. Breton, L'idée de trascendental et la génese de trascendenteaux chez S. Thomas d'Aquin, en S. Thomas d'Aquin aujourd'hui (Desclée de Brouwer, París 1963) 48.

39. «Enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quod diferentia additur generi, vel accidens subiecto quia quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probar Philosophus in III Metaphysicae suae [lib. I, c. IX] quod ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere ens, in

quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur» (De Ver., q.1, a.1 c).

40. «Unum, verum et bonum, secundum proprias intentiones fundatur supra intentionem entis et ideo possunt habere oppositionem contrarietatis vel privationis fundatae super ens, sicut et ipsa super ens fundatur» (In I Sent., d.19, q.5, a. 1 ad ultimum).

41. «Istud fallit in trascendentalibus quae circumeunt omne ens. Nam essentia est ens, et bonitas bona, et unitas una... cuius ratio est, quia quidquid cadit in intellectu, oportet quod cadat sub ratione entis, et per consequens sub ratione boni et unius; unde essentia et bonitas et unitas non possunt intelligi nisi intelligatur sub ratione boni et unius et entis. Propter hoc potest dici bonitas bona, et unitas una» (QD. De Virtutibus in communi, art. 2 ad 8).

42. «Alio modo (contigit) ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipe potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud» (De Ver., q.1, a.1 c).

43. «Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, quam esse dicitur; et sic imponitur hac nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis» (De Ver., q.1, a.1).

44. De Ver., q.1, a.1 ad 3 contra.

45. «Unum, verum et bonum secundum intentiones, fundatur supra intentionem entis et ideo possunt habere oppositionem contrarietatis vel privationis fundatae super ens, sicut et ipsa super ens fundantur» (In I Sent., d.19, q.5, a.1 ad ultimum).

46. «Sciendum quod duplex est unum: unum quoddam quod convertitur cum ente (este es el uno trascendental en oposición al predicamental que es unidad de medida cuantitativa) quod nihil addit supra ens nisi indivisionem; et hoc unum privat multitudinem, inquantum multitudo ex divisione causatur; non quidem multitudinem extrinsecam quam unum constituit sicut pars; sed multitudinem intrinsecam quae unitati opponitur. Non enim ex hoc quod aliquid dicitur esse unum, negatur quin sit aliquid extra ipsum quod cum eo constituat multitudinem;

sed negatur divisio ipsius in multa. Malitia totaliter in non esse consistit; multitudo autem causatur ex ente. Ipsa enim differentia per quam entia dividuntur ad invicem quoddam ens est. Unde Deus non est auctor tenendi ad non esse, sed est omnis esse auctor; non est principium malitiae sed est principium multitudinis» (De Pot., q.3, a.16 ad 3).

47. «Unum igitur quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unde enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis, sicut dictum est. Unum vero quod est principium numeri addit supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate» (In IV Metaph., lect. 2, n. 560).

48. Santo Tomás refiere la posición aviceniana en varios momentos de su obra. Cf. De Pot., q.9, a.7 B (ed. Marietti); In IV Metaph., lect. 2.

49. «Dicitur enim aliquid quasi aliud quid» (De Ver., q.1, a.1).

50. «Sicut ens dicitur unum, inquantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid inquantum est ab aliis divisum» (De Ver., q.1. a.1).

51. J. Pieper, La verdad de las cosas. Una investigación sobre la antropología de la Alta Edad Media, en J. Pieper, El descubrimiento de la realidad (Rialp, Madrid 1974) 196.

52. Ibidem. Subrayado del autor.

53. De Ver., q.21, a.3.

54. «Unde istorum nominum trascendentium talis est ordo si secundum se consideratur, quod post ens est unum, deinde verum, deinde post verum bonum» (De Ver., q.21, a.3).

55. «Cum autem in re sit quidditas eius et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur. Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis secundum quod est in cognitione intellectus» (In I Sent., d.19, q.5, a.1).

56. «Ens non potest intelligi sine vero, quia ens non potest intelligi sine hoc quod correspondeat vel adaequetur intellectui. Sed tamen non oportet quod quicumque intelligit rationem entis intelligat rationem veri, sicut nec quicumque intelligit ens, intelligit intellectum agentem, et tamen sine intellectu agente homo nihil potest intelligere» (De Ver., q.1, a.1 ad 3).

57. «Ens potest intelligi sine vero; sed non e converso: quia verum non est in ratione entis, sed ens in ratione veri; sicut potest aliquis intelligere ens, et tamen non intelligit aliquid de ratione intelligibilitatis; sed numquam potest intelligi intelligibile, secundum hanc rationem, nisi intelligatur ens» (In I Sent., d.19, q.5, a.1 ad 7).

58. Cf. De Ver., q.1, a.2.

59. Así me parece entenderlo respecto a Sergio Rábade que repite frecuentemente este leit motiv en su obra Verdad, conocimiento y ser (Gredos, Madrid ^{2}1974). Por ejemplo, al hablar de los trascendentales: «Los atributos trascendentales del ser no deben en modo alguno ser explicados por una relación, como tradicionalmente se ha hecho con la verdad y la bondad, ya que estas relaciones exigen previamente divisiones y concreciones dentro del plano del ser trascendental, con lo que se destruye este plano trascendental y entramos en planos de alguna manera categoriales» (op.c., 170). En realidad, la objeción se refiere a la consideración de la relación como algo real. Esta sí se determina a un género. Las relaciones de razón, sin embargo, son aplicables a todo ente. Ya santo Tomás resolvió la objeción en De Ver., q.21, a.1 ad 3.

60. De Anima, III, 8, 1 (431b 21). Cf. In III de Anima, lect. 13, n. 789; I, q. 85, a. 2.

61. «Il soggeto può diventare “oggeto” a se stesso proprio in quanto ente. Infatti l’ente è d’un carattere trascendentale (analogo) che comprende oggetto e soggeto». H. Seidl, Problemi attuali intorno alla giustificazione della coscienza morale, en AA.VV., Crisi e risveglio della coscienza morale nel nostro tempo (Ed. A. Lobato) (EDB, Bolonia 1989) 101.

62. F. Canals, Sobre la esencia del conocimiento (PPU, Barcelona 1987) 61, nota 23.

63. Idem, p. 61.

64. «Hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in III de Anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum» (De Ver., q.1, a.1).

65. In III De Anima, lect. 7, n. 681.

66. «Infinita totalitas entis, in qua omnes possibilitates radicantur est similis infinitate et eminentia qua gaudet intellectus et spiritus. Ens et spiritus ad invicem ordinantur inquantum in esse identificantur» (A. Lobato, Ontologia, 139).

67. «Cet esprit serait l'être, et non plus un être! La définition de l'être comme autoposition, présence de soi à soi par soi, intériorité, qui s'identifie activemente, réaliserait entièrement et vérifierait en même temps celle de la conscience, car il en réaliserait les conditions. Il serait l'esprit car il serait l'être. La perfection de l'esprit suppose celle de l'être.

Et voici la contre-épreuve à partir de l'être. Supposez l'être qui n'est qu'être, sans aucune limite: il rest en soi pure lumière et transparence, pure présence immatérielle, tout intériorité. Comme l'être rend intelligible tout objet, cet être pur serait intelligibilité pleine, en acte, par lui-même, "pur eclair intellectuel!" La perfection de l'être entraîne celle de l'esprit. A cette limite idéale l'être et l'esprit s'égalent et ne se distancent plus; ils s'ídentifient l'un à l'autre.

A l'oppose prenons un être limité, non seulement à une essence ou nature déterminée, mais encore par la matière, et de ce fait incapable de déborder un point donné de l'espace et du temps; il sera de l'être sans être un esprit, ni même un connaisant. Ces deux idées, qui tout à l'heure se recouvraient, maintenant sont disjointes. Mais s'il n'y a plus en lui d'intelligence. Il rest au moins des possibilités d'intelligibilité. Incapable de se comprende et de se vérifier lui-même, il pourra l'être par d'autres qui seront esprits.

Entre ces deus extrèmes, il y a place pour l'esprit créé, pour l'esprit humain incarné, discursif. En lui l'être et le connaître ne coïncident plus mais ne sont pas non plus disjoints et séparés. Situés sur les plans différents de l'intentionnel ou du relatif et de l'absolu, ils se dépasent et s'enveloppent, comme pour chercher à

s'égaler enfin. Le prope de notre esprit est alors d'intérioriser en lui, grâce à l'intelligence et par le moyen de représentations à la lumière de l'être, les perfections du réel, qui ne lui sont pas congénitales, mais lui sont présentées au dehors. En tant qu'il se prête á cette assimilation, l'être est dit vrai. Le vrai lui ajoute ainsi une relation de connaissance, qui est exactement celle que l'intelligence ajoute à l'être connaisant, où l'être et le connaître ne coïncident pas.» (A. Marc, Dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique réflexive [París 1952] 203-204).

68. P. B. Grenet, Ontología (Herder, Barcelona [6]1985) 221-222.

69. A. Lobato, Hombre y verdad. I. Tres concepciones originarias de la verdad (Roma 1972) 254.

70. C.G., II, c. 83: ed. Pera, n. 1678.

71. De Ver., q.1, a.1.

72. «Prima ergo comparatio entis ad intellectum est ut ens intellectui correspondeat: quae quidem correspondentia, adaequatio rei et intellectus dicitur; et in hoc formaliter ratio veri perficitur. Hoc est ergo quod addit verum supra ens, scilicet conformitatem, sive adaequationem rei et intellectus; ad quam conformitatem, ut dictum est, sequitur cognitio rei. Sic ergo entitas rei praecedit rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus» (De Ver., q.1, a.1).

73. «Pour donner a cette formule son sens realiste plénier, il faut depasser le plan où la chose se réduit à une essence elle même réduite à la quiddité que la définition exprime. Toute la noétique de saint Thomas invite à passer au delà, et il lui est même arrivé de le dire en propres termes, bien que cela lui parût sans doute évident: ce n'est pas l'essence, mais l'acte d'exister de la chose, qui est le fondement ultime de ce que nous savons de vrai sur elle» (E. Gilson, Réalisme thomiste et critique de la connaissance [Vrin, París 1947] 224).

74. In I Sent., d.19, q.5, a.1.

75. «Hoc nomen intellectus quandoque significat rem intellectam, sicut nomina dicuntur significare intellectus; quandoque vero ipsam intellectivam potentiam; quandoque vero habitum quemdam; quandoque vero actum» (De Ver., q.17, a.1).

76. In I De Anima, lect. 4, n. 43. Cf. F. Canals, Sobre la esencia del

conocimiento, 281ss; A. Millán-Puelles, La estructura de la subjetividad (Rialp, Madrid, 1967) 122.

77. «Oportet materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis inmaterialiter. Et huius ratio est quia actus cognitionis se extendit ad ea quae sunt extra cognoscentem; cognoscimus enim ea quae extra nos sunt.

Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quod ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva» (I, q.84, a.2).

78. El P. Santiago Ramírez ha recogido una lista de lugares tomistas que hacen referencia al verbum mentis: In I Sent., d.19, q.5, a.1 ad 7; De Ver., q.1, a.3 ad 9; q.3, ad 2; De Pot., q.8, a 1; q.9, a.5; C. G., I, c. 59, arg 2; In III De Anima, lect. 11, n. 747; In VI Metaph., lect. 4, n. 1232-1241; In I Periherm., lect. 3, nn. 3, 4, 6, 9; S. Th., I, q. 16, a. 2. Cf. S. Ramírez, La filosofía de Ortega y Gasset, 290.

79. «Intelligens autem in intelligendo ad quattuor potest habere ordinem: scilicet ad rem quae intelligitur, ad speciem intelligibilem, qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere et ad conceptionem intellectus. Quae quidem conceptio a tribus praedictis differt. A re quidem intellecta, quia res intellecta est interdum extra intellectum; conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu; et iterum conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili: nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus. Differt autem ab actione intellectus: quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur» (De Pot., q.8, a.1).

80. T. Haecker, Vergil, Vater des Abendlandes (Leipzig 1931) 117s.

81. J. Pieper, La verdad de las cosas, 134-135.

82. «Ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis» (De Ver., q.1, a.1).

83. J. García López, Doctrina de Santo Tomás sobre la verdad, 30.

84. Cf. S. Ramírez, La filosofía de Ortega y Gasset, 275-286.

85. Cf. Id., La zona de seguridad (San Esteban, Salamanca 1958) 172-189.

86. «Cum enim veritas intellectus sit adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est, ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur quod ipsum intellegere, rei aequetur; cum res interdum sit materialis, intellegere vero inmateriale; sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ita scilicet ut sit in re sicut intellectus dicit» (C.G., I, c.59).

87. «Assimilari —ad-similari— supra hoc quod est similem esse, ponit quemdam motum et accessum ad unitatem qualitatis; et similiter adaequari, ad quantitatem» (In I Sent., d.19, q.1, a.2).

88. In I Sent., d.19, q 5, a.1, ad 4; a.2 ad 5; ad 2.

89. De Ver., q.1, a.7; q.1, a.2 arg 2 sed contra; a.6; a.10; a.10 ad 1.

90. S. Ramírez, La filosofía de Ortega y Gasset, 275-286.

91. «Nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel removet ab ea» (S.Th., I, q.16, a.2). Cf. R. Kremer, «La synthése thomiste de la vérité»: SBORNIK (1932) 142, nota 4.

92. S. Ramírez, La filosofía de Ortega y Gasset, 200.

3. La verdad en In I Sent, d. 19, q. 5, a. 1

Santo Tomás ha hablado de la verdad tanto en sus comentarios a obras de otros autores como de manera propia tratando ex profeso nuestro tema. Es sabido que glosó gran parte de la obra aristotélica, boeciana y del Pseudo-Dionisio. Desde el año 1254 al 1256, cuando el Aquinate era bachiller, escribió su comentario a la Summa de su tiempo: el Liber Sententiarum de Pedro Lombardo.

I. Caracterización de la verdad en relación a la esencia

En este comentario dedica una cuestión a dilucidar qué es la verdad. La exposición se construye desde la oposición que existe entre las cosas o entes completos cuyo ser es extramental, «esse totum completum extra animam», y las nociones quiméricas o entes de razón «quae nihil habent extra animam». Santo Tomás situará la verdad de modo intermedio, como corresponde a los universales. Tienen un fundamento en la realidad extramental pero formalmente son producto del alma. Así lo define santo Tomás: «Quaedam autem sunt quae habet fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum quantum ad id quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali»[1].

Pregunta santo Tomás si la verdad es la esencia de la cosa[2]. La pregunta nos trae ecos de un aristotelismo neoplatonizante. Efectivamente, en la objeción, primera relaciona la definición de verdad de san Agustín (id quod est) con la preferida por Felipe el Canciller y que también encontramos en Alejandro de Hales[3] (indivisio esse et ejus quod est).

La verdad no tiene su ser total fuera del alma. Ello implicaría identificar verdad y entidad, lo cual es una tautología. Ya hemos visto que la verdad se caracteriza por ser una relación. Tampoco es algo producido por la mente, sino que su estatuto corresponde a un nivel intermedio: fundamentada en la realidad, su esencia, su formalidad, se realiza en el acto del intelecto[4]. «En el propio acto del entendimiento se cumple la relación de adecuación en la que consiste la esencia de la verdad»[5].

Ya en este escrito primerizo de santo Tomás encontramos la distinción real de esencia y esse, como acto de ser. Recordemos que, de los tres significados que santo Tomás da a esse en esta obra[6] aquí solo es aplicable, por exclusión desde el

contexto, el de acto de ser. En la realidad la quiddidad es un aspecto y el esse otro. La verdad no es la esencia de la cosa. La verdad se funda más en el esse de la cosa que en la quiddidad. El intelecto capta el ser de la cosa (aspecto existencial de la verdad) mediante la operación por la que se realiza la relación de adecuación, en la que consiste la ratio veritatis.

El ser de la cosa, «esse rei» funciona como causa de la verdad tal como está en el intelecto. La ratio veritatis, sin embargo, tiene su prioridad en el intelecto. Estamos ante una analogía de atribución extrínseca, como el mismo Aquinate expone con un ejemplo[7]. La verdad está primariamente en el intelecto: el verbum mentis o enunciado es signo de esa verdad. La cosa actúa como causa de la verdad. La verdad de la cosa brota de su inteligibilidad, su potencialidad para ser captada como tal por un entendimiento[8].

Santo Tomás no olvida el carácter análogo de la verdad. Por eso, refiere la autenticidad en los hechos y dichos como verdad ética[9].

II. Causalidad de la verdad

En su afán por buscar las causas, los principios primeros, refiere a Dios, principio primero, tanto la verdad de la cosa como la del intelecto. El ser de Dios es causa de todo ser, y su entender es causa de todo conocimiento. Dios, primer ente en sí no quoad nos, es verdad primera. Ya decía Aristóteles que hay una gradación en la verdad que corresponde al ser: «Cada cosa tiene verdad en la misma medida que tiene ser»[10]. Santo Tomás, en otro lugar, pone en relación la ordenación de ser y verdad incluyendo la vertiente causal: «Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet. Et ea quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. Et hoc ideo, quia esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente»[11].

Añado otros textos de obras diversas del Angélico en los que confirma esta concepción: «Eadem sunt principia esse, rei et veritatis ipsius»[12]; «Ea quae ad esse pertinere videntur; et primo, ponit duo universalia: scilicet existens et mentem, idest intellectum. Nam mens comprehensiva est totius esse. Sed quia mens, idest intellectus non fit actu intelligens nisi per participationem intelligibilis quod est ipsum existens, posuerunt Platonici quod ipsum existens, quod separatum ponebant, est supra intellectum creatum primum, sicut intelligibile est ante intelligens et participatum ante participans. Et propter hoc, Dyonisius hic dixit, quod Deus est et ipsius existentis causa creatrix et ipsius mentis»[13]; «Cum verum idem sit quod ens, sequitur quod excidere a veritate, idem sit quod excidere ab esse»[14]; «Idem est ordo alicuius rei in esse et veritate: ita scilicet quod ubi invenitur quod est maxime ens, invenitur quod est maxime verum. Nec est hoc ideo quia ens et verum ratione sunt idem, sed quia ex hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc natum est aequare intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis»[15].

Hasta aquí la explicación de la primera verdad, la verdad metafísica desde el aspecto ontológico. Dios, causa primera en el orden del ser, es la causa primera de la verdad, la verdad máxima.

Así, desde Dios, pasando por las cosas, se llega a la inteligencia humana en un recorrido triangular. De la luz del pensamiento de Dios se enciende la trasparencia inteligible de todo el ser creado (lo que llamamos verdad ontológica) y este ser se refleja en la inteligencia del hombre que se inmerge poco a poco en él, debido a la intencionalidad y potencialidad de que goza por naturaleza. Se llega así a la aprehensión de la realidad por parte de la mente (verdad lógica)[16]. En el artículo siguiente santo Tomás precisa más aún la explicación causal de la verdad: «Ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum est, reducatur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re judicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectum suam operationem in se, ex qua completu ratio veritatis»[17]. Esta interpretación evita el peligro de una concepción del conocimiento de tipo agustiniano-ejemplarista o de un ontologismo cualquiera que sea su caracterización. El intelecto humano participa de la luz del intelecto divino, pero su operación es propia, y gracias a ella realiza la razón de verdad.

En el orden lógico la verdad de los enunciados se basa en los primeros principios evidentes que actúan como causas de verdad. El principio de no-contradicción ocupa, en este sentido, el primer lugar.

III. Definiciones de verdad

De todo lo dicho surge la diversidad de definiciones de la verdad, los aspectos distintos desde lo que se enfoca. Santo Tomás señala tres grandes bloques de definiciones que corresponden a los reflejados al final de De Ver., q. 1, a. 1. Aquí ha variado el orden de presentación. Primero define la verdad por el efecto, luego por el fundamento y finalmente por lo formal. Todas ellas quedan englobadas en la definición anselmiana[18] entendida como adecuación que, en la percepción de la mente, realiza la ratio veritatis.

Tenemos primeramente, por tanto, la verdad que se completa en la manifestación del intelecto (el conocimiento). San Agustín habla, en este sentido, de la verdad por la que se muestra lo que es. San Hilario, en la misma perspectiva, había definido la verdad como declaración o manifestación del ser[19].

En segundo lugar, la causa o fundamento de la verdad está en la cosa. Aquí incluye las definiciones de san Agustín, de Felipe el Canciller (definitio magistralis la llama el Aquinate) y la de Avicena.

Por último, formalmente, según la adecuación de lo que hay en el intelecto y lo que está en la cosa.

IV. Especificidad de la verdad: relación al intelecto

Por todo ello, a la pregunta inicial del artículo, santo Tomás responde que la verdad no se identifica con la esencia sino que añade a ésta, con añadido de razón, una ordenación, una relación al conocimiento: «Ordinem ad cognitionem vel demonstrationem alicuius». A lo largo de todos sus escritos la relación de la verdad como trascendental del ser al entendimiento será nota y novedad distintiva del Angélico respecto a todas las concepciones precedentes.

---

1. In I Sent., d.19, q.5, a.1.

2. Utrum veritas sit essentia rei.

3. S.Th., pars. 1, inq. 1, tract. 3, q.2, cap.2 [Ed. Quaracchi] (Ad Claras Aquas 1924).

4. «Habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus» (In I Sent., d.19, q.5, a.1).

5. «In ipsa operatione intellectus... completur relatio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis» (In I Sent., d.19, q.5, a.1).

6. Cf. In I Sent., d.33, q.1, a.1, ad 1: «Esse dicitur tripliciter: (1º) ipsa quidditas vel natura rei (esencia); (2º) actus essentiae ( ) actus primus (acto de ser); (3º)... veritatem compositionis in propositionibus (verdad del juicio)».

7. «Sicut etiam calidum et frigidum, et aliae causae sanitatis, sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum, et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur».

8. «Res dicitur vera quae nata est de se facere veram apprehensionem quantum ad ea quae apparent exterius in ipsa».

9. «Et inde est etiam quod homo dicitur falsus, qui dictis vel factis ostendit de se aliud quam sit; et per oppositum intelligitur veritas quae est virtus in dictis et factis consistens».

10. Aristoteles, Metafísica II, 1, 993b30: trad. V. García Yebra (Madrid ^{2}1987).

11. In II Metaph., lect. 2, n. 298.

12. In Post. Analyt., lect. 4, n. 32.

13. In De Divinis Nominibus, V, lect, 1, n. 625; Cf. In Epistolam ad Colosenses, lect. 4.

14. De Div. Nom., VIII, lect. 3, n. 767.

15. De Ver., q.1, a.1 ad 5.

16. «L'adaequatio veritativa, dunque, connota questo triangolo luminoso che circolarmente va da Dio alle cose e alla intelligenza umana, nella reciproca chiarezza ed esultanza dell'apertura della mente all'essere e dell'essere alla mente» (A. Poppi, La verità [La Scuola, Brescia 1984] 135).

17. In I Sent., d.19, q.5, a.2.

18. «Rectitudo sola mente perceptibilis».

19. «Verum est manifestativum et declarativum esse» (De Trinitate, l. 5, n. 14: PL 10, 131).

4. La verdad en In I Peri Hermeneias, lect. 3

I. Planteamiento y tesis defendida

Esta lección es un largo comentario a la tesis aristotélica de que la verdad y falsedad se encuentran solo en el juicio de la inteligencia: «Sciendum est autem quod Philosophus de veritate hic loquitur secundum quod pertinet ad intellectum humanum, qui iudicat de conformitate rerum et intellectus componendo et dividendo»[1]. Se habla de la verdad del entendimiento humano, que entiende por síntesis, no del divino que todo lo conoce de modo simple. Por tanto, se excluye que la verdad pertenezca al campo de la voluntad, del apetito sensible o de los sentidos.

Conviene subrayar que la explicación no se mueve en el campo meramente lógico-discursivo o proposicional, como correspondería al texto aristotélico, sino que explica desde la perspectiva ontológica el acto cognoscitivo como tal.

Santo Tomás se sitúa en lo específico del conocimiento: conocer. En la Edad Media el concepto de conocimiento es más amplio de lo que hoy entendemos ordinariamente como tal. El «conocer» medieval incluye el conocimiento creador. Hay, pues, un conocimiento por el que las cosas «conocidas» adquieren el ser. Conocer no consiste solo en la posesión de la quiddidad de otro ser, de su forma: ser ese otro ser en cuanto distinto (ser intencional). Dios, en quien ser y conocer se identifican, posee su esencia, la conoce necesariamente y en ella conoce las formas o esencias capaces de existir fuera de ella. Conociéndolas las participa y constituye como tales esencias por vía de causalidad ejemplar y son por un acto de voluntad creadora mediante su causalidad eficiente[2].

El conocimiento fundamenta, así, una íntima participación. Un yo cognoscente conoce algo cuando posee la forma esencial de la cosa.

El conocimiento especulativo humano no tiene carácter causativo de su objeto, como ocurre en el conocer divino. Por esta razón no será tratado como causa al referirse al aspecto ontológico de la verdad. El aspecto causal pertenece también al dinamismo del entendimiento pero no en su vertiente especulativa, sino práctica (entendimiento práctico).

En un primer acercamiento nos movemos dentro del ámbito del entendimiento especulativo al que corresponde la doble actividad de aprehensión y juicio.

Para explicar la tesis aristotélica del juicio como lugar de la verdad santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, distingue dos operaciones del intelecto: la aprehensión conceptual y el juicio. En una no se encuentra la verdad, en la otra sí[3].

En otros lugares Santo Tomás expone la diferencia de ambas operaciones por lo que corresponde a cada una, por el objeto que determina a cada operación: «Duplex est operatio intellectus. Una quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque quid est; alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando. Et hae quidem duae operationes duobus quae sunt in rebus respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam aliqua res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive res completa ut totum aliquod, sive incompleta ut pars vel accidens. Secunda operatio respicit ipsum esse rei quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus»[4]. Ya en un texto del comienzo de su carrera afirmaba también que «cum in re duo sint quidditas rei et esse eius, his duobus respondet duplex operatio intellectus. Una quae dicitur a philosophis formatio, qua apprehendit quidditates rerum... Alia autem comprehendit esse rei componendo affirmationes»[5].

En realidad ambas operaciones implican el contenido del ente, esencia y actus essendi, presente en cualquiera de nuestras percepciones: «Ad huius autem evidentiam sciendum est quod, cum duplex sit operatione intellectus: una, qua

cognoscit quod quid est, quae vocatur indivisibilium intelligentia: alia, qua componit et dividit: in utroque est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens (el subrayado es mío). Et quia hoc principium: imposibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis, sicut hoc principium: omne totum est maius sua parte, ex intellectu totius et partis: ideo hoc etiam principium est naturaliter primum in secunda operatione intellectus, scilicet, componentis et dividentis. Nec aliquis potest secundum hanc operationem intellectus aliquid intelligere, nisi hoc principio intellecto. Sicut enim totum et partes non intelliguntur nisi intellecto ente, ita nec hoc principium omne totum est maius sua parte, nisi intellecto praedicto principio firmissimo»[6]. La noción de ente, de aprehensión directa e inmediata, precede a ambas[7].

La simple aprehensión tiene como objeto la esencia, quid est, quidditas simplex, quidditas rei. La esencia no queda en el orden de los entes de razón. Como dice santo Tomás: «Essentia dicitur secundum quod per eam et in ea res habet esse»[8]. Dicha esencia, por la que una cosa compuesta de materia y forma recibe el nombre de ente, incluye la materia y la forma. La esencia es unidad de dos principios de los cuales uno, la forma, causa el ser. La forma existe por un acto (acto de ser) que es el corazón mismo de la realidad, la perfección intrínseca última: «Esse est inter omnia perfectissimum»; «Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum»[9].

El juicio no es conforme a la cosa, sino porque el intelecto que la expresa se hizo conforme al ser de la cosa. La esencia del intelecto es llegar a ser todo lo inteligible. Si podemos afirmar que algo es, ello se debe a que el ser inteligible de la cosa se ha hecho nuestro. Es verdad que el juicio no está en las cosas y por eso erramos, nos equivocamos, pero sí captamos el contenido de los conceptos por los que aprehendemos lo real cuando el intelecto los produce. Nuestro conocimiento es de la realidad, no de los conceptos.

La adecuación en el juicio entre el intelecto y la cosa presupone la adecuación real del intelecto con el objeto que lo informa. En la relación ontológica primera entre intelecto y cosa está la raíz de la posterior verdad del juicio.

II. Dificultades a la tesis sostenida

Las objeciones subyacentes a la tesis de que la verdad está en el juicio, y que santo Tomás resuelve, son tres:

a) La «simplex conceptio intellectus, quae est similitudo rei» también contiene verdad o falsedad[10].

b) El acto del sentido es verdadero y no tienen composición o división[11].

c) En la inteligencia de Dios hay verdad pero no composición[12].

En esta explicación santo Tomás responde a las dos primeras objeciones. La tercera es resuelta en Contra Gentiles I, 58-59. A las dos primeras responde con la tesis aristotélica: la solución es que solo en el juicio el espíritu humano conoce su verdad, su conformidad. Veámoslo.

1. Verdad «material» de la simplex apprehensio

En la aprehensión simple de la inteligencia ocurre lo mismo que en el juicio, pero esa verdad todavía no es conocida; se trataría de una adecuación material, no como conocida[13]. En la aprehensión hay una semejanza de la cosa conocida pero falta la condición de distanciamiento requerida por la adecuación: ésta entraña una igualdad de diversos que se da en el juicio cuando la inteligencia vuelve sobre la cosa aprehendida. El contenido es el mismo (quidditas, similitudo) y el distanciamiento se da por la reflexión o vuelta de la inteligencia sobre ese contenido que será verdadero cuando se adecúe a la cosa exterior. Santo Tomás en el n. 4 de esta lección usa la palabra comparatio para expresar la reflexión de que hablamos: «La verdad no se encuentra nunca en el entendimiento sino en cuanto que éste compara un simple concepto con otro. Pero si se refiere a la realidad, entonces unas veces se llama composición y otras, división. Composición, cuando el entendimiento compara un concepto con otro, como aprehendiendo la unión o la identidad de las cosas sobre las que versan ambos conceptos; división, cuando la comparación de un concepto con otro revela que las cosas por ellos expresadas son diversas»[14].

En la operación quidditativa hay posesión de la forma de la realidad pero en modo distinto; no se realiza, en cambio, la adecuación que requiere la verdad. En la simplex apprehensio no puede surgir la estructura relacional propia de la verdad[15]. Podríamos decir que la simple aprehensión no tiene autonomía suficiente para ser el término de una relación de adecuación cuyos extremos exigen una cierta independencia[16].

2. La verdad del sentido

Seguimos ahora la respuesta a la segunda dificultad de la tesis. No podemos negar la verdad de cualquier acto de los sentidos. Si la verdad reside en la composición o división y ésta no se da en el sentido, ¿cómo explicar la verdad del sentido?

Una cosa se dice verdadera en relación a su medida. La cosa puede ser medida de algo (mensurans) o medida por algo (mensurata).

En el conocimiento humano tanto el sentido como el intelecto están medidos exteriormente por las cosas. Por ello, podemos hablar de «la verdad» del sentido.

El sentido es verdadero cuando tiene en sí la forma de la cosa existente fuera del alma. En el sentido hay una conformidad y, por ello, una cierta verdad cuando se conforma a la cosa. El sentido es siempre verdadero acerca del sensible propio. Pero el sentido no puede conocer. Decimos que conoce haciendo uso análogo del verbo conocer pues solo el intelecto sabe que conoce, conoce que conoce ya que es capaz de retornar, reflexionar (redditio), sobre la primera captación simple. Para explicar, de pasada, este extremo hacemos una pequeña incursión en un importante texto que ha interpretado de modo definitivo el P. Boyer[17].

Dice santo Tomás: «Cognoscitur autem [veritas] ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem eius ad rem, quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus; quae cognoscit non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cuius natura est ut rebus conformetur; unde secundum hoc cognoscit veritatem

intelectus quod supra seipsum reflectitur»[18].

La inteligencia reflexiona sobre su propio acto, conoce su naturaleza y de ahí conoce la verdad.

El tipo de reflexión de que habla el texto describe el acto del juicio, segunda operación del espíritu[19].

La reflexión es, para santo Tomás, el conocimiento que un sujeto adquiere de sí mismo cuando conoce algo diferente a él. Los seres inteligentes son los únicos que gozan de una facultad de perfecto repliegue sobre sí mismos, cada uno según su grado de inmanencia y simplicidad: en Dios, por ejemplo, el solo acto por el que Él es, contiene el conocimiento tanto del objeto distinto de la esencia divina como de la esencia divina. El hombre, en cambio, necesita conocer algo distinto de sí mismo para llegar a conocerse.

Esta reflexión, esta redditio, la realiza el hombre en el juicio. A esta operación conviene la reflexión que la inteligencia realiza emergiendo sobre los sentidos.

La reflexión que nos lleva a conocer la verdad consiste en que la inteligencia no solo conoce su acto, sino también la relación de su acto a la cosa conocida, conformidad del acto a la cosa. La doctrina recogida en este artículo que explicamos la recoge santo Tomás también en otros lugares[20].

La inteligencia posee la verdad por un acto de reflexión que constituye el juicio[21]. El acto sobre el que la inteligencia retorna para conocer la verdad es la simplex apprehensio (primera operación del espíritu), el inteligible sobre el que todavía nada se ha afirmado o negado.

En los actos del sentido y de la inteligencia hay una semejanza exacta con la cosa conocida: «Iudicium intellectus est de re secundum quod est» y «iudicium sensus est de re, secundum quod est»[22]. Llamamos juicio al acto del sentido solo por analogía en cuanto que posee la representación del objeto sensible, materia del juicio. Por el acto de la simple aprehensión, la inteligencia adquiere la representación inteligible que será materia del juicio. Al emitir el juicio la inteligencia se muestra superior al sentido.

Sigamos ahora el texto de nuestra lección, a modo de resumen de lo dicho. El intelecto es siempre verdadero en la aprehensión simple, sin composición ni división, del quod quid est o esencia de la cosa: «Oportet intelligere quod una duarum operationem intellectus est indivisibilium inteligentia: in quantum scilicet intellectus intelligit absolute cuiusque rei quidditatem sive essentiam per seipsam»[23]. Importa subrayar el carácter de fundamento que corresponde a la verdad de la simple aprehensión.

Este tipo de verdad es el que, en cierto modo, compete también al sentido. Por eso, hemos hablado de verdad «material»: «Propter hoc quod dicit Aristoteles, in III De Anima, quod sicut sensus circa propria obiecta semper est verus, ita intellectus circa quod quid est, quasi circa proprium obiectum. Et quod intellectus circa quod quid est non decipiatur, non solum est in simplicibus substantiis, sed etiam in compositis»[24].

Sin embargo, no cabe hablar formalmente de verdad en el sentido. Explica el Aquinate: «Est autem considerando quod quamvis sensus proprii obiecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum. Non enim potest cognoscere habitudinem conformitatis suae ad rem, sed solam rem apprehendit; intellectus autem potest huiusmodi habitudinem conformitatis cognoscere; et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem. Unde et Philosophus dicit in VI Metaphysicae quod veritas est solum in mente, sicut scilicet in cognoscente veritatem»[25]. Santo Tomás, pues, pone la verdad formalmente en el intelecto que conoce la adecuación (conformitatem).

La diferencia entre el sentido y el intelecto es que el primero es verdadero pero no sabe que lo es, no conoce su verdad, su conformidad a la cosa, sino que solo percibe la cosa[26]. El intelecto, en cambio, sí puede conocer su conformidad con la cosa y, por ello, puede conocer la verdad. Esto no sucede en la simple aprehensión, sino en el juicio. Por eso, se dice que la verdad está en la mente, en el que conoce la verdad. Este conocimiento de la conformidad se da en el juicio, al juzgar que algo es o no es: afirmando o componiendo y negando o dividiendo: «Cognoscere autem praedictam conformitatis habitudinem nihil aliud est quam judicare ita esse in re vel non esse; quod est componere et dividere; et ideo intellectus non cognoscit veritatem nisi componendo vel dividendo per suum judicium»[27]. «Ita» se refiere aquí al contenido de la aprehensión sobre la que la inteligencia reflexiona y así conoce la conformidad[28]. Esto quiere decir que el contenido de las dos operaciones es el mismo. La consonancia del juicio con las cosas hará que éste sea verdadero. Lo contrario llevará a la falsedad.

3. La verdad en Dios: analogía con nuestro intelecto

El discurso de Aristóteles, que comenta santo Tomás, está referido al intelecto humano que juzga de las cosas afirmando o negando. En el juicio del intelecto divino, por el contrario, no existe tal composición porque conoce de modo simple las cosas compuestas. Cabría una analogía con nuestro intelecto, que conoce lo material de forma inmaterial: «Iudicium intelectus divini de hoc est absque compositione et divisione: quia sicut etiam intellectus noster intelligit materialia inmaterialiter, ita etiam intellectus divinus cognoscit compositionem et divisionem simpliciter»[29].

III. Analogía de la verdad: verdad del intelecto, verdad de las cosas

De lo que llevamos visto se deduce que la verdad no es un concepto unívoco, sino que puede decirse de diversos modos, es análoga. En el parágrafo precedente ya adelantábamos este tema.

Ya hemos explicado el motivo de hablar de la verdad en el sentido. Nos limitamos ahora, completando el contenido de esta lección, a la significación de la verdad en el intelecto y en las cosas.

La verdad se encuentra de dos formas: en el que dice o conoce («in dicente vel cognoscente verum») y en lo que es verdadero («in eo quod est verum»). La verdad en lo que es verdadero puede estar tanto si es simple como compuesto. En cambio en el que conoce la verdad solo está en la composición o división[30]. Veámoslo.

La verdad dice relación al intelecto. La verdad es el bien del intelecto, «bonum intellectus»[31]. Hay una referencia al intelecto en doble sentido: las palabras en cuanto signos del intelecto («voces quidam sicut signa») y las cosas como fundamento de las ideas («res autem sicut ea quorum intellectus sunt similitudines»). Entre las cosas y el intelecto se puede establecer un doble orden de relación según se trate del intelecto especulativo o práctico.

1. Las cosas en relación al intelecto especulativo humano: la verdad accidental o momento lógico de la verdad[32]

Las cosas en relación al entendimiento humano se comportan como medida y por ello el entendimiento es verdadero si se conforma a ellas («sicut mensuram ad mensuratum, et sic comparantur res naturales ad intellectum speculativum humanum»). Hablamos, por tanto, de la llamada verdad lógica. En realidad, sería mejor hablar de verdad intelectual o psicológica para evitar equívocos[33]. Por verdad lógica se entiende unas veces la verdad de las palabras. Ésta equivaldría a la veracidad moral. Otras veces se quiere dar a entender la verdad de los conceptos. Este es el sentido de que trata nuestro texto. Por último, hablamos de verdad lógica cuando hay rectitud en un razonamiento lógico porque se ajusta a las leyes de la lógica. A este último aspecto deberíamos reservar hoy la denominación de verdad lógica.

El entendimiento es medido y la cosa es medidora. Las cosas no se dicen verdaderas por relación a nuestro entendimiento («res autem naturalis non dicitur esse vera per comparationem ad intellectum nostrum»). Santo Tomás irá más allá buscando la causa. No así los antiguos que hacían radicar la verdad en el aparecer (videri, aletheia), en la mera presentación. Ello daría lugar a que fuera verdad lo contradictorio porque así se les presenta a algunos[34]. Pero, en realidad, las cosas se dicen verdaderas respecto a nuestro entendimiento, no formalmente, sino en cuanto que pueden causar la estimación verdadera o falsa («dicuntur res alique verae vel falsae per comparationem ad intellectum nostrum, non essentialiter vel formaliter, sed effective, in quantum scilicet natae sunt facere de se veram vel falsam existimationem»).

La verdad de las cosas en relación al entendimiento humano es de tipo accidental: el ser de las cosas no depende de nuestro conocimiento. Este tipo de verdad accidental la llamamos inteligibilidad para expresar la aptitud que tienen para llegar a ser expresadas por el entendimiento. La inteligibilidad última radica en que su ser es un ser conocido (por parte del entendimiento divino). La

inteligibilidad de las cosas sería la apertura de que habla Heidegger. Pero no es algo último. Tal inteligibilidad les viene a las cosas de ser en acto. Por ello, hay que buscar en ese acto, acto de los actos, luz de la realidad, participación finita del Ipsum esse, la razón de la inteligibilidad.

La verdad de las cosas en relación al intelecto humano está subordinada a la que poseen respecto al intelecto divino. Por este motivo, el tema de la verdad toca la misma esencia del hombre. El aspecto antropológico de la verdad de las cosas está estrechamente relacionado con el aspecto teológico. Por eso, Pieper ha afirmado muy certeramente: «Se podría decir que la vertiente antropológica de esta doctrina no podría haberse construido al margen de este fundamento teológico. Y si la doctrina de la verdad de las cosas degeneró en la filosofía de la Ilustración en una estéril y simple tautología sin una entraña afirmativa y auténtica, hay que achacarlo principalmente a que el sentido teológico originario de aquel principio de la antigua metafísica había ido cayendo en el olvido»[35]. La crítica heideggeriana de teologización del concepto de verdad en la tradición filosófica occidental me parece que cae por su peso si se llega a la verdadera filosofía metafísica de la verdad.

2. Relación al intelecto práctico: la verdad sustancial o momento ontológico[36]

Pasamos ahora al momento ontológico o resolutivo. Las cosas también pueden compararse con el entendimiento como lo medido por éste; esto sucede, por ejemplo, con el entendimiento práctico, causa de las cosas. Estas son verdaderas si se conforman a la mente del artífice.

Por ello, lo natural se dice verdadero en referencia a la mente divina de Dios: cuando tiene la forma propia que imita el arte divina (n. 30). Así, el ente y la verdad se convierten («ens et verum convertuntur») porque la cosa natural, por su forma, se conforma al arte divino. La forma es algo divino que se encuentra en las cosas. Aquí la verdad de las cosas se llama sustancial o esencial porque depende de la participación en el ser.

La misma doctrina se expone en un bello pasaje de la Suma teológica citado antes parcialmente en nota y que ahora transcribo íntegramente: «Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse (subrayado mío): per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem compartatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum secundum quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum: dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, inquantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina»[37].

---

1. In I Peri Herm., lect. 3, n. 32 [10].

2. Cf. O. N. Derisi, «La verdad»: Sapientia 40 (1985) 5-8.

3. «Est ergo considerandum quod, sicut in principio dictum est, duplex est operatio intellectus, ut traditur in III De Anima; in quarum una non invenitur verum et falsum, in altera autem invenitur» (n. 24 [2]).

4. In Boet. De Trin., q.5, a.3.

5. In I Sent., d.37, q.1, a.3; cf. ibid., d.19, q.5, a.1 ad 7.

6. In IV Metaph., lect. 6, n. 605.

7. Cf. C. Fabro, The Trascendentaly of Ens-Esse and the ground of Metaphysics, en Tomismo e pensiero moderno (PUL, Roma 1969) 356.

8. De ente et essentia, cap. 1.

9. De pot., q.7, a.2 ad 9.

10. Cf. n. 27 [5] de esta lectio.

11. Aristóteles, De Anima, l.2, c.4.

12. Aristóteles, Metafísica, l. XII.

13. «Veri enim ratio consistit in adaequatione rei et intellectus; idem autem non adaequatur sibi ipsi, sed aequalitas diversorum est; unde ibi primo invenitur ratio veritatis in intellectu ubi primo intellectus incipit aliquid proprium habere quod res extra animam non habet, sed aliquid ei correspondens, inter quae adaequatio attendi potest.

Intellectus autem formans quidditates, non habet nisi similitudinem rei existentis extra animam, sicut et sensus in quantum accipit speciem rei sensibilis» (De Ver., q.1, a.3 c).

14. «Nunquam invenitur in intellectu nisi per hoc quod intellectus comparat unum simplicem conceptum alteri. Sed si referatur ad rem, quandoque dicitur compositio, quandoque dicitur divisio. Compositio quidem, quando intellectus

comparat unum conceptum alteri, quasi aprehendens coniunctionem aut identitatem rerum quarum sunt conceptiones; divisio autem, quando sic comparat unum conceptum alteri, ut aprehendat res esse diversas» (In I Periherm., lect. 3).

15. Este es un punto que Rábade discute fuertemente. Cree que es demasiado exigir la necesidad de que haya un conocimiento de la adecuación para definir la verdad. Cf. S. Rábade, Verdad, conocimiento y ser (Gredos, Madrid ²1974) 166-174.

16. «Quando incipit (intellectus) iudicare de re apprehensa tunc ipsum iudicium intellectus est proprium quoddam ei quod non invenitur extra in re» (De Ver., q.1, a.3). Cf. S. Breton, L'idée de trascendental et la génese de trascendenteaux chez S. Thomas d'Aquin, en S. Thomas d'Aquin aujourd'hui (Desclée de Brouwer, París 1963) 54, nota 3.

17. Ch. Boyer, «Le sens d'un texte de st. Thomas: "De Veritate q.1, a.9"»: Greg (1924) 424-443.

18. De Ver., q.1, a.9.

19. Ch. Boyer, «Le sens d'un texte de st. Thomas: "De Veritate q.1, a.9"», 427.

20. Cf. I, q.16, a.2; In VI Metaph., lect. 4, nn. 1235-1236: «Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit; non tamen propter hoc ipsam similitudinem diuidicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo, et diiudicando ipsam. Ex his igitur patet, quod veritas non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione».

21. Ch. Boyer, «Le sens d'un texte de st. Thomas: "De Veritate q.1, a.9"», 430..

22. De Ver., q.1, a.9.

23. Cf. n. 25 [3]. Cuando Santo Tomás comenta el libro III De Anima explica en qué sentido cabe una inteligencia verdadera de lo simple, siendo así que la

verdad corresponde a la segunda operación de la inteligencia: «Intellectus non semper est verus aut falsus, quia intellectus est incomplexorum, qui neque verus aut falsus est quantum ad id quod intelligitur. Veritas enim et falsitas consistit in quadam adaequatione vel comparatione unius ad alterum, quae quidem est in compositione vel divisione intellectus. Non autem in intelligibili incomplexo.

Sed licet ipsum intellibili incomplexum non sit neque verum neque falsum, tamen intellectus intelligendo ipsum verus est, inquantum adaequatur rei intellectae. Et ideo subdit, quod intellectus, qui est ipsius quid est secundum quod hoc quod aliquid erat esse, scilicet secundum quod intelligit quod est res, verus est semper, et non secundum quod intelligit aliquid de aliquo» (In III De Anima, lect. 11, nn. 760-761).

24. In IX Metaph., lect. 2, n. 1907.

25. N. 31 [9].

26. Se trata de la misma doctrina contenida en De Ver., q.1, a.9 y In IV Met., lect. 4, n. 1235 pero en estos textos se expresa desde el punto de vista de la perfección del conocimiento como asimilación de la forma de la cosa conocida. Confróntense las citas en las notas anteriores.

27. N. 31 [9].

28. «L' "ita" est le contenu de l'appréhension dont l'intelligence en réfléchissant, connaît la conformité», P. Hoenen, La théorie du jugement d'après st. Thomas d'Aquin, ed. altera (PUG, Roma 1953) 7.

29. N. 32 [11].

30. N. 28.

31. Aristóteles, Ética, l. VI.

32. «Sed sciendum, quod res aliter comparatur ad intellectum practicum, aliter ad speculativum ( ) intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mensurant ipsum. Ex quo patet quod res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum» (De Ver., q.1, a.2). Las cosas tienen una cognoscibilidad en relación al entendimiento humano. En virtud de ello se habla de verdad

accidental. Con esto se establece la distinción de la diversa relación a entendimientos diferentes. Así, con relación al entendimiento divino, hablamos de la verdad esencial de la cosas. Este modo de hablar expresa la dependencia en el ser. «Veritas autem, quae dicitur de rebus in comparatione ad intellectum humanum, est rebus quodammodo accidentalis, quia posito quod intellectus humanus non esset nec esse potest, adhuc res in sua essentia permanerent. Sed veritas, quae dicitur de eis in comparatione ad intellectum divinum, eis inseparabiliter communicatur: non enim subsistere possunt nisi per intelllectum divinum eas in esse producentem» (De Ver., q.1, a.4).

33. Cf. L. Guzmán, El problema de la verdad (Herder, Barcelona 1964) 50, nota 1.

34. Es el error que presenta en De Ver., q.1, a.2 arg 3. Se refiere a Parménides, Protágoras, Anaxágoras, Empédocles y Demócrito tal como lo refiere Aristóteles en su Metafísica. Cf. Metafísica, IV, cc. 9. 12 (1009a 6; b 12).

35. Pieper, La verdad de las cosas, 154.

36. «Sciendum quod res aliter comparatur ad intellectum practicum ( ). Intellectus practicus causat res, unde est mensuratio rerum quae per ipsum fiunt. Res naturales... sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intelectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratum; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum» (De Ver., q.1, a.2).

37. I, q.16, a.1. Cf. In I Sent., d.19, q.5; C.G., I, cc. 60-62.

Consideraciones finales

Llegamos al final de nuestro trabajo. Uno se siente abrumado ante la tarea de tener que resumir o sacar conclusiones. La riqueza descubierta es abundante. Ante todo algunas impresiones sobre los propósitos del Angélico.

El esfuerzo de santo Tomás podríamos calificarlo de búsqueda de la caracterización de la verdad. ¿Qué es la verdad? Esa es la pregunta. A nuestro autor más que buscar una definición le ha preocupado realizar una tarea de sacar a la luz su naturaleza, sus caracteres. No tanto, pues, encerrarla en una fórmula por muy adecuada que sea.

Por eso, acoge todas las que se le presentan: es, así, heredero de una rica tradición. Acoge y subraya el sentido positivo aceptable que contienen. Ha desarrollado su concepción, nueva y genial. Luego, con naturalidad, ha situado las demás haciéndolas brillar y reforzándolas unas y otras. No ha buscado un concordismo. Tampoco dice haber clausurado el tema. Su pensamiento es abierto y estimulante para la resolución de problemas actuales. «Tomás se coloca a sí mismo en la corriente de la tradición humana viva desde la Antigüedad hasta entonces y, finalmente, deja el camino abierto a una futura búsqueda y hallazgo, sin la pretensión de una concepción cerrada, actuando en forma semejante a la de Platón en sus Diálogos»[1].

Acoge, integra, fusiona y concibe algo nuevo. Continúa diciendo el profesor de Münster: «No se puede explicar con “influjos” y “dependencias” la tremenda fuerza transformadora con que santo Tomás de Aquino ha fundido lo anterior llegado a él, en un todo sistemático. Esta fuerza, pese a estar ligada a la tradición es original y nueva, como todo lo realmente genial»[2].

La base de su especulación gira en torno al ser. Aquí está la grandeza. La verdad fundada en el ser. Lo hemos repetido muchas veces. La filosofía de santo Tomás es metafísica del ser. En su nueva comprensión del ente como id quod habet esse radica el núcleo de su especulación. Solo porque el ente es podemos afirmar que es verdadero y que el conocimiento que juzga sobre el ente es un juicio verdadero. La naturaleza del conocimiento humano manifiesta al ente en su verdad. El ente es lo primero conocido. Conocemos su verdad cuando conocemos que es. El gran Balmes expresó así la relación entre la realidad y el pensamiento:

El pensar bien consiste: o en conocer la verdad o en dirigir el entendimiento por el camino que conduce a ella. La verdad es la realidad de las cosas. Cuando las conocemos como son en sí, alcanzamos la verdad; de otra suerte, caemos en error... Si deseamos pensar bien hemos de procurar conocer la verdad, es decir, la realidad de las cosas. ¿De qué sirve discurrir con sutileza, o con profundidad aparente, si el pensamiento no está conforme con la realidad?[3].

Hemos visto también el carácter análogo, como el ente, de la verdad: verdad de las cosas, verdad del sentido, verdad del entendimiento humano...

Pero, sobre todo, hemos visto el hecho de que la explicación de la realidad tal como se nos presenta —y aquí está la dimensión antropológica de la verdad—, exige remontarnos a Dios como causa y explicación de la verdad última del ente. En la medida en que recuperemos la dimensión teológica de la verdad centraremos al hombre en los avatares de su atormentada historia.

---

1. P

ieper

, op. cit., 124-125.

2. Ibíd., 184-185.

3. J.

Balmes

, El criterio, c. I, § 1, en Obras completas, t. III (BAC, Madrid 1948) 553.

Apéndice:

Textos clave sobre la verdad en la obra de santo Tomás de Aquino

Cuestión disputada 1: Sobre la verdad

[1]

Primero, se pregunta qué es la verdad.

Segundo, si la verdad se encuentra más principalmente en el entendimiento que en las cosas.

Tercero, si la verdad se halla solamente en el entendimiento que compone y divide (en el juicio).

Cuarto, si hay una sola verdad por la que todas las cosas son verdaderas.

Quinto, si hay alguna otra verdad que sea eterna además de la verdad primera.

Sexto, si la verdad creada es inmutable.

Séptimo, si la verdad se dice de Dios en sentido esencial o personal.

Octavo, si toda verdad procede de la verdad primera.

Noveno, si la verdad está en los sentidos.

Décimo, si hay alguna cosa falsa.

Undécimo, si se da la falsedad en los sentidos.

Duodécimo, si se da la falsedad en el entendimiento.

Artículo 1: Qué es la verdad

Paral.: In Sent., I, d.8, q.1, a.3; d. 19, q.5, a.1, ad 3.7; S.Th., I, q.16, a 1, a.3.

Parece que lo verdadero es exactamente lo mismo que el ente.

Objeciones

1. Dice san Agustín en los Soliloquia[2] que «verdadero es aquello que es». Pero «aquello que es» no es otra cosa que el ente. Luego lo verdadero significa exactamente lo mismo que el ente.

2. Se puede responder a esto que lo verdadero y el ente son ciertamente lo mismo en la realidad, pero difieren conceptualmente. Por el contrario, el concepto de una cosa cualquiera es lo que se expresa por su definición. Pero «aquello que es» es la definición que da san Agustín de lo verdadero, después de haber rechazado otras definiciones. Luego, como el ente y lo verdadero se identifican en ser «aquello que es», parece que sean lo mismo incluso conceptualmente.

3. Además, las cosas que son conceptualmente diferentes se comportan entre sí de tal manera que una de ellas puede ser entendida sin la otra; por eso, Boecio dice en De hebdomadibus[3] que puede entenderse que Dios existe, aunque el entendimiento prescinda por un momento de la bondad de Él. Pero el ente no puede ser entendido en modo alguno si se prescinde de lo verdadero, pues el ente se entiende porque es verdadero. Luego lo verdadero y el ente no son conceptualmente distintos.

4. Además, si lo verdadero no es lo mismo que el ente, es necesario que sea una disposición del ente. Pero no puede ser una disposición del ente, porque no es una disposición que lo corrompa totalmente, ya que se seguiría que «es verdadero, luego no es ente», como decimos que «es un hombre muerto, luego no es hombre». Tampoco es una disposición que lo disminuya, pues en ese caso no se seguiría que «es verdadero, luego es», como no decimos que «tiene blancos los dientes, luego es blanco». Ni tampoco es una disposición que contrae o especifica al ente, porque así no se identificaría con el ente. Luego lo

verdadero y el ente son completamente lo mismo.

5. Además, aquellas cosas que tienen idéntica disposición son también idénticas ellas mismas. Ahora bien, lo verdadero y el ente tienen idéntica disposición. Por tanto, son idénticos. Pero Aristóteles en su Metaphysica dice: «La disposición de una cosa en el ser es la misma que en la verdad»[4]. Luego lo verdadero y el ente son completamente lo mismo.

6. Además, las cosas que no son idénticas difieren de algún modo. Pero lo verdadero y el ente no se diferencia en manera alguna; porque no difieren por su esencia, ya que todo ente es verdadero por su esencia; ni tampoco difieren por otras diferencias, porque sería necesario que conviniesen en algún género. Luego son exactamente lo mismo.

7. Igualmente, si no son completamente lo mismo es necesario que lo verdadero añada algo al ente. Pero lo verdadero no añade nada al ente, pues incluso es más extenso que el ente, como lo manifiesta el filósofo en su Metaphysica donde dice que «Al definir lo verdadero decimos que es lo que es o no ser lo que no es»[5]; de modo que lo verdadero incluye al ente y al no ente. Luego lo verdadero no añade nada al ente, y así parece que son completamente lo mismo.

En contra

1. «La tautología es una repetición inútil», pues si lo verdadero fuese lo mismo que el ente, sería una tautología decir «ente verdadero». Pero esto es falso. Luego no son lo mismo.

2. Igualmente el ente y el bien se identifican. Pero lo verdadero no se identifica con lo bueno, pues hay cosas que son verdaderas y no son buenas, como el fornicar. Luego tampoco lo verdadero se identifica con el ente y, por lo tanto, no son lo mismo.

3. Además Boecio dice en De hebdomadibus[6]: «En todas las criaturas son distintos el ser y lo que es». Ahora bien, la verdad significa al ser de las cosas. Por tanto, lo verdadero en las criaturas difiere de lo que es. Pero «lo que es» se identifica con el ente. Luego lo verdadero en las criaturas es distinto del ente.

4. Además, las cosas que se comportan entre sí como lo anterior y lo posterior tienen que ser distintas. Pero lo verdadero y el ente se comportan de ese modo, pues, como se dice en el De causis «el ser es la primera de las cosas creadas»[7]; y Averroes, comentando dicho libro, dice: «Todas las otras cosas expresan alguna nueva determinación por relación al ente»[8], y así son posteriores al ente. Luego lo verdadero y el ente difieren entre sí.

5. Además, todo lo que se predica de una causa y de los efectos de ella, tiene en la causa mayor unidad que en los efectos, y principalmente más en Dios que en las criaturas. Pero en Dios estos cuatro, el ente, lo uno, lo verdadero y lo bueno se apropian de este modo: que el ente pertenece a la esencia; lo uno, a la persona del Padre; lo verdadero, a la persona del Hijo, y lo bueno, a la persona del

Espíritu Santo. Por otra parte, las personas divinas se distinguen no solo conceptualmente, sino también en la realidad, y por eso no se predican una de otra. Luego con más razón deben diferir en las criaturas aquellos cuatro trascendentales, con una distinción mayor que la meramente conceptual.

Respuesta

Hay que decir que así como en la serie de las proposiciones demostrables es preciso llegar en último término a algunos principios inmediatamente evidentes para el entendimiento, así también en la investigación de lo que es cada cosa. De lo contrario se procedería hasta el infinito en uno y otro orden, y no podría haber ninguna ciencia ni ningún conocimiento de las cosas.

Pues bien, aquello que primeramente concibe el entendimiento como lo más evidente y en lo cual vienen a resolverse todas sus concepciones es el ente, como dice Avicena al comienzo de su Metaphysica[9]. De donde es necesario que todas las demás concepciones del entendimiento se constituyan añadiendo algo al ente. Pero al ente no se le puede añadir nada que sea como una naturaleza extraña a él, al modo como la diferencia se añade al género, o el accidente al sujeto, porque cualquier naturaleza esencialmente es ente. Y en esto se apoya Aristóteles para probar en su Metaphysica[10] que el ente no puede ser género, sino que se dice que algo se añade al ente en cuanto expresa algún modo del mismo ente que no viene expresado por el nombre de ente.

Pero esto puede ocurrir de dos maneras. Primera, que el modo expresado sea algún modo especial del ente. Hay diversos grados de entidad según los cuales se toman los diversos modos de ser, y según estos modos se tienen los diversos géneros de las cosas. La sustancia, por ejemplo, no añade al ente ninguna diferencia que signifique una naturaleza sobreañadida al ente, sino que con el nombre de sustancia se expresa cierto modo especial de ser, a saber, el ente por sí; y lo mismo ocurre en los otros géneros supremos.

Segunda, que el modo expresado sea un modo que acompañe de forma general a todo ente. Y este modo puede tomarse doblemente: bien como siguiendo a todo ente en sí mismo; bien como siguiendo a cada ente en orden a otro.

Si se toma como siguiendo a todo ente en sí mismo o absolutamente, dicho modo o expresará algo afirmativo o algo negativo. Ahora bien, no se puede encontrar un modo que se diga de manera afirmativa y absoluta de todo ente, sino la esencia del mismo ente, según la cual se dice que es; y así tenemos el nombre de cosa que, según Avicena al comienzo de su Metaphysica[11], difiere del ente solo en esto: en que el ente se toma del acto de ser, mientras que el nombre de cosa expresa la quididad o la esencia del ente. Por su parte, la negación que sigue a todo ente absolutamente considerado es la indivisión, la cual se expresa con el nombre de uno, porque lo uno no es otra cosa que el ente indiviso.

Pero si el modo del ente se toma según el orden de uno a otro, esto puede suceder de dos maneras. Una, según la distinción de un ente respecto de otro, lo cual se expresa con el nombre de algo, pues decir algo es como decir «otro que». Por eso, así como el ente se dice uno en cuanto indiviso en sí mismo, así se dice algo en cuanto está dividido o distinguido de los demás.

Otra manera es atender a la conveniencia de un ente, respecto de otro, lo cual no puede hacerse si no se toma como término de referencia algo que esté ordenado, por naturaleza, a convenir con todo ente. Esto es precisamente el alma, que es «en cierto modo todas las cosas», como dice Aristóteles en De anima[12].

Pero en el alma están la potencia cognoscitiva y la apetitiva. Y así la conveniencia del ente respecto del apetito se expresa con el nombre de bueno, pues como dice Aristóteles al comienzo de su Ethica: «Bueno es lo que todas las cosas apetecen»[13]. Mientras que la conveniencia del ente respecto del entendimiento se expresa con el nombre de verdadero. Todo conocimiento, en efecto, se realiza por la asimilación del cognoscente respecto de la cosa conocida, de tal suerte que dicha asimilación es precisamente la causa del conocimiento, como ocurre con la vista que, por el hecho de ser informada por la especie del color, conoce el color.

Así, pues, la primera comparación del ente respecto del entendimiento es que el ente se corresponda con el entendimiento: a esta correspondencia se la llama adecuación de la cosa y el entendimiento; en ella se cumple formalmente la razón de verdadero. Porque esto es lo que lo verdadero añade al ente, a saber, la conformidad o la adecuación de la cosa y el entendimiento, y a esa conformidad, como hemos dicho, sigue el conocimiento de la cosa. Y así la entidad de la cosa precede a la razón de verdad, mientras que el conocimiento es como un efecto de la verdad.

Según esto, pues, la verdad y lo verdadero se pueden definir de tres maneras.

Primera, según aquello que precede a la razón de verdad y en lo que se funda lo verdadero; y así lo define san Agustín en Soliloquia: «Verdadero es aquello que es»[14]; y Avicena, en su Metaphysica: «La verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido»[15]; y algunos otros así: «Verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es».

Segunda, según aquello que realiza formalmente la razón de verdadero; y así dice Isaac Israeli que «la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento»[16]; y san Anselmo, en De veritate[17]: «La verdad es la rectitud perceptible solo a la razón», pues esta rectitud se dice según cierta adecuación, de acuerdo con lo que afirma Aristóteles en su Metaphysica[18], que al definir lo verdadero decimos ser lo que es o no ser lo que no es.

Tercera, lo verdadero se define según el efecto consiguiente, y así san Hilario[19] dice que «verdadero es lo que manifiesta y declara el ser»; y san Agustín, en De vera religione que «la verdad es lo que manifiesta lo que es»[20]; y en otro lugar de la misma obra, que «la verdad es aquello por los que juzgamos de las cosas inferiores»[21].

Respuestas

1. Aquella definición de san Agustín se refiere a lo verdadero en tanto que tiene fundamento en la cosa, y no en su sentido formal de adecuación de la cosa con el entendimiento. O también se puede decir que cuando se dice «verdadero es aquello que es» no se toma la palabra «es» en su significado de acto de ser, sino en cuanto significa el juicio del entendimiento o la proposición afirmativa, de modo que el sentido de la expresión «verdadero es aquello que es» es el siguiente: «verdadero es decir de algo que es lo que es» con lo cual esa definición de san Agustín coincidiría con la definición del filósofo citada antes.

2. La segunda objeción queda respondida con lo dicho.

3. Entender una cosa sin otra puede tomarse en dos sentidos: primero, que sea entendida una cosa sin entender la otra, y así se comportan aquellas cosas que difieren conceptualmente, que puede una entenderse sin la otra. Segundo, que se entienda una cosa entendiendo al mismo tiempo que no existe la otra; y así, el ente no puede entenderse sin lo verdadero, porque el ente no se puede entender sin que se corresponda o adecúe al entendimiento. Pero no es necesario que todo aquel que entiende la razón de ente entienda la razón de verdadero, como tampoco lo es que el que entiende al ente entienda al entendimiento agente y, sin embargo, sin el entendimiento agente el hombre no puede entender nada.

4. Lo verdadero es una disposición del ente, no como añadiéndole alguna naturaleza, ni como expresando algún modo especial del ente, sino algo que se encuentra en general en todo ente y que, sin embargo, no se expresa con el nombre de ente. Luego no es necesario que sea una disposición que corrompa, o disminuya, o contraiga al ente.

5. La disposición no se toma allí en cuanto pertenece al género de la cualidad, sino en cuanto designa cierto orden. Pues como aquellas cosas que son causas del ser de las otras son entes en máximo grado, y aquellas que son causa de la verdad de las otras son también máximamente verdaderas, concluye de aquí el filósofo que el orden de una cosa en el ser y en la verdad es el mismo; es decir, que donde está lo que es máximamente ente es máximamente verdadero. Pero esto no ocurre porque el ente y lo verdadero sean conceptualmente lo mismo, sino porque en la medida en que algo tiene entidad en esa medida está ordenado por naturaleza a adecuarse al entendimiento; y así la razón de verdadero sigue a la razón de ente.

6. El ente y lo verdadero difieren conceptualmente porque hay algo en la razón de verdadero que no está en la razón de ente, pero no porque haya algo en la razón de ente que no esté en la razón de verdadero; de ahí que ni difieren por la esencia, ni se distinguen entre sí por diferencias opuestas.

7. Lo verdadero no es más amplio que el ente, pues el ente, tomado en cierto sentido, se dice incluso del no ente, en cuanto el no ente es aprehendido por el entendimiento. Por eso, dice el filósofo en su Metaphysica[22] que la negación o la privación del ente se dicen ente de algún modo; y Avicena dice también en su Metaphysica[23] que no puede formarse una enunciación si no es del ente, pues todo aquello de lo que se forma una proposición es necesario que sea aprehendido por el entendimiento. De lo que se manifiesta que todo lo verdadero es de algún modo ente.

Respuesta a las objeciones en contra

1. Cuando se dice ente verdadero no hay tautología, y esto porque el nombre de verdadero expresa algo que no expresa el nombre de ente; no porque difieran en la realidad.

2. Aunque el fornicar sea malo, sin embargo, en la medida en que tiene algo de entidad, está ordenado por naturaleza a conformarse al entendimiento, y así resulta en ello la razón de verdadero. Luego es evidente que lo verdadero ni excede al ente ni es excedido por él.

3. Cuando se dice: «El ser es diverso de lo que es», se distingue el acto de ser de aquello a lo que conviene ese acto. El nombre de ente se toma del acto de ser, no de aquello a lo que conviene el acto de ser; y, por tanto, no se sigue la objeción.

4. Lo verdadero es posterior al ente en la medida en que la razón de verdadero difiere de la razón de ente, según el modo dicho.

5. El argumento en cuestión falla en tres puntos.

Primero, porque aunque las tres divinas personas difieren realmente, sin embargo, las apropiaciones de las personas no difieren realmente, sino racionalmente.

Segundo, porque, aunque las personas se distinguen realmente entre sí, sin

embargo, no se distinguen realmente por la esencia; y, por eso, tampoco lo verdadero que se apropia a la persona del Hijo, se distingue por el ser, que se da del lado de la esencia.

Tercero, porque, aunque el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno estén más unidos en Dios que en las cosas creadas, no es necesario que, puesto que se distinguen en Dios conceptualmente, se distingan realmente en las criaturas. Esto sucede con aquellas cosas que no exigen por su propia razón el estar identificadas en la realidad, como la sabiduría y el poder, que, siendo uno en Dios, se distinguen realmente en las criaturas; pero el ente, lo verdadero, lo uno y lo bueno exigen por su propia razón el ser realmente idénticos, y por eso, dondequiera que se encuentren, serán idénticos en la realidad, aunque sea más perfecta la unidad de ellos en Dios que la unidad de ellos en las criaturas.

Artículo 2: Si la verdad se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas

Paral.: In Sent., I, d.19, q.5, a.1; S.Th., I, q.16, a.1; C.G. I, c.60; In Periherm., I, lect. 3; In Metaphysicam, VI, lect. 4.

Parece que no.

Objeciones

1. Lo verdadero, en efecto, como se ha dicho[24], se identifica con el ente. Pero el ente se encuentra de un modo más principal en las cosas que en el alma. Luego también lo verdadero.

2. Además, las cosas no están en el alma por su esencia, sino por su especie, como dice el filósofo en III De anima[25]. Pues si la verdad se encontrara principalmente en el alma, no se trataría de la esencia de la cosa, sino de la semejanza o de la especie de ella, y lo verdadero sería la especie del ente existente fuera del alma. Pero la especie de la cosa existente en el alma no se predica de la cosa que está fuera del alma, ni se identifica con ella, pues identificarse es predicarse recíprocamente. Luego tampoco lo verdadero se identificaría con el ente; lo cual es falso.

3. Además, todo lo que está en algo sigue a aquello en lo que está. Luego si la verdad está principalmente en el alma, el juicio verdadero sería según la estimación del alma, y así volveríamos a caer en el error de los antiguos filósofos que decían que todo lo que alguien opina es verdadero en el intelecto, y dos proposiciones contradictorias serían al mismo tiempo verdaderas; lo cual es absurdo.

4. Además, si la verdad está principalmente en el entendimiento, es necesario que en la definición de verdad se ponga algo perteneciente a la intelección de la verdad. Pero san Agustín, en Soliloquia[26], reprueba tal definición de la verdad, por ejemplo ésta: «Es verdadero lo que es tal como se ve», porque en ese caso no sería verdadero lo que no se ve, y esto es manifiestamente falso respecto a las piedrecillas más escondidas que están en las entrañas de la tierra; y de igual modo rechaza esta otra: «Es verdadero lo que es tal como aparece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo», porque según esto no habría cosa alguna

verdadera a no ser que un cognoscente quisiera y pudiera conocerla. Luego lo mismo cabría decir de cualquier otra definición en la cual se incluyera algo perteneciente a la intelección. Luego la verdad no está principalmente en el entendimiento.

En contra

1. Dice el filósofo en su Metaphysica: «Lo verdadero y lo falso no están en las cosas sino en la mente»[27].

2. Además, La verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento. Pero esta adecuación no puede darse sino en el entendimiento. Luego tampoco puede darse la verdad más que en el entendimiento.

Respuesta

Hay que decir que, en aquellos términos que se atribuyen a muchos sujetos con orden de prioridad y posterioridad, no es siempre necesario que el sujeto que recibe con prioridad la atribución común sea como la causa de los otros; basta con que sea el primero en el que se encuentra de una manera completa aquella razón común. Así, lo sano se predica con prioridad del animal, pues en él se encuentra primeramente la razón perfecta de salud, aunque la medicina se denomine sana en cuanto es productiva de la salud. Por tanto, como lo verdadero se atribuye a muchos sujetos con orden de prioridad y posteridad, es necesario que se atribuya con prioridad a aquél en el que primeramente se encuentra la perfecta razón de verdad.

Pues bien, la compleción o consumación de cualquier movimiento u operación se da en su término. Pero el movimiento de la facultad cognoscitiva se termina en el alma, pues es necesario que lo conocido esté en el cognoscente según el modo del cognoscente; en cambio, el movimiento de la facultad apetitiva termina en las cosas; y por eso el filósofo, en De anima[28], establece un cierto círculo en los actos del alma, a saber, que la cosa que está fuera del alma mueve al entendimiento, y la cosa entendida mueve al apetito, y el apetito entonces se dirige hasta la cosa, en la que comenzó el movimiento.

Y como lo bueno, según se ha dicho en el artículo precedente, dice orden del ente al apetito, mientras que lo verdadero se ordena al entendimiento; por eso, el filósofo dice en su Metaphysica[29] que lo bueno y lo malo están en las cosas, mientras que lo verdadero y lo falso están en la mente. Porque una cosa no se dice verdadera sino en cuanto está adecuada al entendimiento. Y así, lo verdadero se encuentra en las cosas con posterioridad y en el entendimiento con prioridad.

Pero hay que considerar también que la cosa se compara de una manera con el entendimiento práctico y de otra con el especulativo. Pues el entendimiento práctico causa la cosa y así es medida de las cosas que son hechas por él; pero el entendimiento especulativo, como recibe de las cosas, es movido en cierto modo por ellas y, así, las cosas lo miden a él. De donde es evidente que las cosas naturales, de las cuales nuestro entendimiento recibe la ciencia, miden nuestro entendimiento, como se dice en Metaphysica[30]; pero a su vez son medidas por el entendimiento divino, en el cual están todas las cosas creadas, como todos los artefactos están en el entendimiento del artífice. Así, pues, el entendimiento divino mide y no es medido; la cosa natural mide y es medida; pero nuestro entendimiento es medido y no mide a las cosas naturales, sino solo las artificiales.

Por eso, la cosa natural, situada entre dos entendimientos, se dice verdadera en virtud de su adecuación a uno y otro; pues por la adecuación al entendimiento divino se dice verdadera en cuanto realiza aquello para lo que ha sido destinada por el entendimiento divino, como lo muestran san Anselmo en De veritate[31], san Agustín en De vera religione[32] y Avicena en la definición antes citada, a saber: «La verdad de una cosa es el ser propio de ella tal como le ha sido establecido». Sin embargo, por la adecuación al entendimiento humano la cosa se dice verdadera en cuanto está ordenada por naturaleza a formar una verdadera estimación de sí misma; como, por el contrario, se dicen falsas las cosas que «están naturalmente ordenadas a que se conozca que no son o a ser conocidas como no son», según se dice en el libro V de la Metaphysica[33].

Pues bien, la primera razón de verdad está más principalmente en la cosa que la segunda, porque la comparación al entendimiento divino es anterior a la comparación al humano; y, por eso, aunque no existiese el entendimiento humano, sin embargo, las cosas se dirían verdaderas en orden al entendimiento divino. Pero si ambos entendimientos se suprimieran, lo cual es imposible, de ninguna manera permanecería la razón de verdad.

Respuestas

1. Como resulta evidente por lo dicho, lo verdadero se dice con prioridad del entendimiento y con posterioridad de la cosa adecuada a él, y en ambos sentidos se identifica con el ente, pero de distinta manera. Porque lo verdadero dicho de las cosas se identifica con el ente por predicación, ya que todo ente es adecuado al entendimiento divino y puede hacer que el entendimiento humano se adecúe a él, y viceversa; pero si se toma lo verdadero en cuanto se dice del entendimiento, así se identifica con el ente que está fuera del alma, no por predicación, sino por conveniencia, ya que a cualquier entendimiento verdadero debe corresponder algún ente, y viceversa.

2. Con lo que se responde también a la segunda objeción.

3. Lo que está en algo no sigue a aquello en lo que está más que cuando es causado por los principios de éste; y así, la luz que es causada en el aire por algo extrínseco, a saber, por el sol, sigue al movimiento del sol más que al del aire. De igual modo, la verdad que es causada en el alma por las cosas, no sigue a la estimación del entendimiento, sino a la existencia de las cosas; «pues por el hecho de que la cosa es o no es, se dice verdadera o falsa la enunciación»[34] y lo mismo el entendimiento.

4. San Agustín habla de la visión del entendimiento humano, de la cual no depende la verdad de la cosa. Ciertamente hay muchas cosas que no son conocidas por nuestro entendimiento, pero no hay ninguna cosa que el entendimiento divino no conozca en acto, y el entendimiento humano en potencia, pues el entendimiento agente se define como «el que puede hacer todas las cosas» (inteligibles), y el entendimiento posible como «el que puede hacerse todas ellas» (cognoscitivamente)[35]. Por eso, en la definición de la cosa verdadera puede incluirse la visión en acto del entendimiento divino, pero no la del

entendimiento humano, a no ser en potencia, como resulta evidente por lo dicho antes.

Artículo 3: Si la verdad se halla solamente en el juicio

Paral.: In Sent., I, d.19, q.5, a.1, ad 7; a.9; C.G., I, c.59; S.Th., I, q.16, a.2; In Periherm., I, lect. 3; In De anima, III, lect. 11; In Metaphysicam, VI, lect. 4; IX, lect. 11.

Parece que no.

Objeciones

1. Lo verdadero, en efecto, se dice en virtud de la comparación del ente al entendimiento. Pero la primera operación por la que el entendimiento se compara a la cosa es aquella por la que forma las quididades de las cosas, concibiendo las definiciones de ellas. Luego lo verdadero se encuentra en esta operación del entendimiento de modo más principal.

2. Además, «lo verdadero es la adecuación de las cosas y el entendimiento»[36]. Pero así como el entendimiento que juzga se puede adecuar a las cosas, así el intelecto que entiende a las quididades de ellas. Luego la verdad no está solo en el entendimiento que juzga.

En contra

1. Está lo que dice el libro IV de la Metaphysica: «Lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en la mente; pero tratándose de la simple aprehensión o de las definiciones, tampoco está en la mente»[37].

2. Además, en De anima[38], dice también que la intelección de los indivisibles se refiere a aquellas cosas en las que no está ni lo verdadero ni lo falso.

Respuesta

Debe decirse que así como lo verdadero se encuentra de un modo más principal en el entendimiento que en las cosas, así también se halla más principalmente en el acto del entendimiento que juzga que en el acto del entendimiento que forma las quididades de las cosas.

Pues la razón de verdadero consiste en la adecuación del entendimiento y la cosa. Pero ninguna cosa se adecúa consigo misma, sino que la adecuación exige cosas diversas. Luego la razón de verdad se encuentra primero en el entendimiento cuando el entendimiento comienza a tener algo propio que no tiene la cosa fuera del alma, pero que es correspondiente a ella, de modo que se pueda establecer la adecuación entre esos dos términos.

Pero el entendimiento que forma las quididades de las cosas no tiene sino la semejanza de la cosa existente fuera del alma, como el sentido en cuanto recibe la especie de la cosa sensible. Pero cuando comienza a juzgar de la cosa aprehendida, entonces el mismo juicio del entendimiento es algo propio de él, que no se encuentra fuera, en la cosa. Y cuando se adecúa a lo que hay en la cosa, se dice que el juicio es verdadero.

El entendimiento juzga de la cosa aprehendida cuando dice que algo es o no es, y éste es el entendimiento que compone y divide; por lo cual dice el filósofo en su Metaphysica[39] que «la composición y la división están en el entendimiento y no en las cosas». Y, por eso, la verdad se encuentra con prioridad en la composición y división del entendimiento. Secundariamente y con posterioridad se dice verdadero el entendimiento que forma las quididades de las cosas o definiciones[40]; la definición se dice verdadera o falsa en razón de la composición verdadera o falsa, como cuando se atribuye una definición a lo que no le pertenece, como si se atribuye al triángulo la definición del círculo; o también

cuando las partes de una definición no pueden unirse entre sí, como si se da por definición de alguna cosa la de animal insensible, pues esta composición que implica que algún animal es insensible es falsa. De modo que la definición no se dice verdadera o falsa si no es por orden a la composición, como la cosa se dice verdadera por orden al entendimiento.

Resulta evidente, pues, por lo dicho, que lo verdadero se dice primeramente de la composición o división del entendimiento; segundo, de las definiciones de las cosas en cuanto en ellas está implicada la composición verdadera o falsa; tercero, de las cosas mismas en cuanto se adecúan al entendimiento divino o están ordenadas por naturaleza a adecuarse al entendimiento humano; cuarto, del hombre, que puede elegir palabras verdaderas o falsas, o que hace una estimación verdadera o falsa de sí o de los otros mediante las cosas que dice o hace.

En cuanto a las palabras, éstas reciben la denominación de verdaderas del mismo modo que los contenidos intelectuales que significan.

Respuestas

1. Aunque la formación de la quididad sea la primera operación del entendimiento, sin embargo, por ella no tiene el entendimiento niguna otra cosa propia que pueda adecuarse a la realidad y, por eso, no se encuentra allí propiamente la verdad.

2. Con ello se responde también a la segunda objeción.

Artículo 4: Si hay una sola verdad por la que todas las cosas son verdaderas

Paral.: In Sent., I, d.19, q.5, a.2; a.8; S.Th., I, q.16, a.6; I-II, q.33, a.1 ad 3; C.G. I, c.47; Quodl., X, q.5, a.21; De Ver., q.21, a.4, ad 5; q.27, a.1, ad 7.

Parece que sí.

Objeciones

1. San Anselmo, en efecto, dice en De veritate[41] que, como el tiempo se comporta respecto de las cosas temporales, así la verdad respecto de las cosas verdaderas. Pero el tiempo se comporta respecto a todas las cosas temporales como un solo tiempo. Luego también la verdad se comportará respecto a todas las cosas verdaderas como una sola verdad.

2. Se puede replicar que la verdad se dice de dos maneras: primera, en cuanto es lo mismo que la entidad de la cosa, tal como la define san Agustín en Soliloquia: «Verdadero es aquello que es»[42], y así es necesario que existan muchas verdades, puesto que hay muchas esencias de las cosas. Segunda, en cuanto se expresa en el entendimiento, tal como la define san Hilario: «Verdadero es lo que declara el ser»[43]; y de este modo, como nada se puede manifestar al entendimiento sino en virtud de la primera verdad divina, todas las verdades son en cierto modo algo uno en mover al entendimiento, como todos los colores son algo uno en mover a la vista, en cuanto la mueven bajo una misma razón, a saber, la de luz. —Pero, por el contrario, el tiempo es uno numéricamente respecto de todas las cosas temporales. Si, pues, la verdad se comporta respecto a las cosas verdaderas como el tiempo respecto a las cosas temporales, es necesario que la verdad sea numéricamente una respecto de todas las cosas verdaderas; y no es suficiente que todas las verdades sean algo uno en mover o en tener un mismo ejemplar.

3. San Anselmo, en De veritate[44], argumenta así: si a muchas cosas verdaderas corresponden muchas verdades, es necesario que varíen las verdades según la variación de las cosas verdaderas. Pero las verdades no varían por las variaciones de las cosas verdaderas, ya que, destruidas las cosas verdaderas o rectas, todavía permanece la verdad y la rectitud por las que son verdaderas o rectas. Luego solamente hay una verdad. La menor se prueba porque, destruido lo significado, todavía permanece la rectitud de la significación, pues es recto que se signifique lo que aquel signo significaba; y por la misma razón, destruida cualquier cosa verdadera o recta, permanecen su rectitud o su verdad.

4. Además, en las cosas creadas ninguna verdad se identifica con aquello de lo que es verdad, como la verdad del hombre no es el hombre, ni la verdad de la carne es la carne. Pero cualquier ente creado es verdadero. Luego ningún ente creado es la verdad. Luego toda verdad es algo increado, y, así, hay solamente una verdad.

5. Además, nada es mayor que la mente humana, salvo Dios, como dice san Agustín[45]. Pero la verdad, como lo demuestra san Agustín en Soliloquia[46] es mayor que la mente humana. Pues no puede decirse que sea menor, ya que entonces la mente humana juzgaría a la verdad, lo cual es falso. No juzga, en efecto, a la verdad, sino según la verdad; como el juez no juzga a la ley, sino con arreglo a la ley, como dice el mismo san Agustín en De vera religione[47]. Tampoco puede decirse que la verdad sea igual a la mente humana, porque el alma juzga todas las cosas según la verdad, pero no según ella misma. Luego la verdad solo es Dios, y así solo hay una verdad.

6. San Agustín demuestra en el Liber de diversis quaestionibus LXXXIII[48] que la verdad no se percibe con el sentido corporal, y lo razona así: solo lo mutable se percibe con el sentido corporal; pero la verdad es inmutable; luego no se percibe con el sentido. Y de modo semejante puede argumentarse: todo lo creado es mutable; pero la verdad no es mutable; luego no es criatura; luego es algo increado; luego solamente hay una verdad.

7. Además, en el mismo lugar[49] argumenta san Agustín sobre lo mismo, de este modo: «Nada hay sensible que no tenga algo parecido a lo falso, de modo que no sea discernible de eso falso; pues, dejando otros ejemplos, todas las cosas que sentimos mediante el cuerpo, incluso cuando ya no están presentes a los sentidos, las imaginamos como totalmente presentes, bien durante el sueño, bien en un delirio». Pero la verdad no tiene algo parecido a lo falso. Luego la verdad no es percibida por el sentido. Y de manera semejante puede argumentarse: todo lo creado tiene algo parecido a lo falso, en cuanto tiene algún defecto; luego

nada creado es la verdad, y así no hay más que una verdad.

En contra

1. San Agustín, en De vera religione, dice: «Como la semejanza es la forma de las cosas semejantes, así la verdad es la forma de las cosas verdaderas»[50]. Pero para muchas cosas semejantes hay muchas semejanzas. Luego para muchas cosas verdaderas habrá muchas verdades.

2. Además, como toda verdad creada deriva ejemplarmente de la verdad increada y recibe de ella su verdad, así toda luz inteligible deriva ejemplarmente de la primera luz increada y recibe de ella el poder de manifestar. Pero decimos que hay muchas luces inteligibles, como se desprende de lo que dice Dionisio[51]. Luego de modo semejante se ha de conceder que hay muchas verdades.

3. Además, aunque los colores muevan a la vista por virtud de la luz, sin embargo, absolutamente hablando, los colores son muchos y diferentes, y no puede decirse que sean algo uno, más que en cierto aspecto. Luego, aunque todas las verdades creadas se expresan en el entendimiento por virtud de la primera verdad, no por esto se puede decir que haya una sola verdad, más que en cierto aspecto.

4. Además, como la verdad creada no puede manifestarse en el entendimiento sino en virtud de la verdad increada, así ninguna potencia en la criatura puede hacer algo sino en virtud de la potencia increada. En modo alguno decimos que hay una sola potencia de todas las cosas que tienen potencia. Luego tampoco debe decirse que haya una sola verdad de todas las cosas verdaderas.

5. Además, Dios es referido a las cosas según una triple relación causal: a saber, como agente, como ejemplar y como fin; y por cierta apropiación la entidad de

las cosas se refiere a Dios como a causa eficiente; la verdad, como a causa ejemplar, y la bondad, como a causa final, aunque, sin faltar a la propiedad de lenguaje, cada uno de esos trascendentales puede referirse a Dios según esos tres modos de causalidad. Pero en modo alguno decimos que haya una sola bondad de todas las cosas buenas, ni una entidad de todos los entes. Luego tampoco debemos decir que haya una sola verdad de todas las cosas verdaderas.

6. Además, aunque haya una sola verdad increada de la que se extraen ejemplarmente todas las verdades creadas, sin embargo, no todas se extraen ejemplarmente de aquélla de la misma manera; porque, si bien es cierto que la verdad increada se comporta del mismo modo respecto de todas las otras verdades, éstas, en cambio, no se comportan de la misma forma respecto de aquélla, como se dice en el De causis[52]: y, por eso, se extraen ejemplarmente de manera distinta de aquella verdad increada las verdades necesarias y las contingentes. Pero el diverso modo de imitar al ejemplar divino produce diversidad en las cosas creadas. Luego también hay muchas verdades creadas.

7. Además, «la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento»[53]. Pero de las cosas específicamente diversas no puede haber una adecuación respecto del entendimiento. Luego, cuando las cosas verdaderas sean específicamente diversas, no puede haber una verdad de todas las cosas verdaderas.

8. Además, san Agustín dice en De Trinitate: «Ha de creerse que la naturaleza de la mente humana de tal modo está unida a las cosas inteligibles que todas las cosas que conoce las intuye en cierta luz homogénea con ella»[54]. Pero la luz por la que el alma conoce todas las cosas es la verdad. Luego la verdad es homogénea con el alma, y así es necesario que la verdad sea una cosa creada y, por consiguiente, en las diversas criaturas habrá diversas verdades.

Respuesta

Debe decirse que, como es manifiesto por lo dicho antes[55], la verdad se encuentra propiamente en el entendimiento humano o en el divino, como la salud en el animal. En cambio, en las otras cosas se encuentra por relación al entendimiento, como también la salud se dice de algunas otras cosas en cuanto que producen o conservan la salud del animal.

Por tanto, en el entendimiento divino está la verdad propia y principalmente; en el entendimiento humano lo está propia y secundariamente; pero en las cosas está de manera impropia y secundaria, pues solo está en ellas por relación a las otras dos verdades.

Pues bien, la verdad del entendimiento divino es solamente una y de ella derivan muchas verdades en el entendimiento humano, «como de una sola cara de hombre resultan muchas imágenes en el espejo», según dice la Glossa[56] sobre aquello del salmista: «Se han disminuido las verdades entre los hijos de los hombres» (Sal 11,2).

En cambio, las verdades que están en las cosas son muchas, como también lo son las entidades de las cosas.

La verdad que se dice de las cosas en comparación al entendimiento humano es, en cierto modo, accidental a ellas, pues, suponiendo que el entendimiento humano no existiera ni pudiera existir, todavía la cosa permanecería en su esencia. Pero la verdad que se dice de las cosas en comparación al entendimiento divino pertenece a ellas de manera inseparable, pues no podrían subsistir sin el entendimiento divino que las produce.

Y así la verdad se da antes en la cosa por comparación al entendimiento divino que por comparación al humano, pues al entendimiento divino se compara como a su causa, mientras que al humano se compara en cierto modo como a su efecto, en cuanto que el entendimiento recibe la ciencia de las cosas.

Así, pues, una cosa se dice verdadera de un modo más principal en orden a la verdad del entendimiento divino que en orden a la verdad del entendimiento humano.

Por eso, si se trata de la verdad propiamente dicha según la cual todas las cosas son verdaderas de una manera principal, entonces todas las cosas son verdaderas por una sola verdad, a saber, por la verdad del entendimiento divino; y en este sentido la toma san Anselmo en De veritate[57]. Pero si se trata de la verdad propiamente dicha según la cual las cosas se dicen verdaderas de una manera secundaria, entonces en las distintas almas se dan muchas verdades respecto de las múltiples cosas verdaderas. Por último, si se trata de la verdad impropiamente dicha según la cual todas las cosas se dicen verdaderas, entonces hay muchas verdades respecto a las múltiples cosas verdaderas, pero respecto de una sola cosa verdadera, solo hay una verdad.

Como el alimento se denomina sano por la salud que está en el animal y no por alguna forma inherente, así las cosas se denominan verdaderas por la verdad que está en el entendimiento divino o en el intelecto humano; pero así como el alimento también se denomina sano por una cualidad suya por la que se dice sano, así también las cosas se denominan verdaderas por alguna forma inherente, o sea por la verdad que está en ellas mismas (que no es otra cosa que la entidad adecuada al entendimiento o que hace que el entendimiento se adecúe a ella).

Respuestas a las objeciones

1. El tiempo se compara a las cosas temporales como la medida a las cosas medidas, por lo que es evidente que san Anselmo habla de aquella verdad que es la medida de todas las cosas verdaderas, y ésta es solamente una, como también el tiempo es uno, como se concluye en el segundo argumento. Pero la verdad que está en el entendimiento humano o en las cosas mismas, no se compara a las cosas como la medida extrínseca y común respecto a las cosas medidas, sino que, si se trata de la verdad del entendimiento humano, se compara a las cosas como lo medido a la medida y así es necesario que varíe con la variación de las cosas; y si se trata de la verdad que está en las cosas mismas, se compara a ellas como medida intrínseca, y así también estas medidas deben multiplicarse según la multiplicación de las cosas medidas, como también hay dimensiones diversas para los diversos cuerpos.

2. La segunda objeción se concede.

3. La verdad que permanece una vez destruidas las cosas es la verdad del entendimiento divino, y ésta, considerada en absoluto, es numéricamente una; pero la verdad que está en las cosas o en el alma varía con la variación de las cosas.

4. Cuando se dice «ninguna cosa es su verdad», se entiende de las cosas que tienen ser completo en la naturaleza. Como cuando se dice también «ninguna cosa es su ser», y sin embargo el ser de la cosa es algo creado. Del mismo modo, la verdad de la cosa es algo creado.

5. La verdad según la cual el alma juzga todas las cosas es la verdad primera.

Pues así como de la verdad del entendimiento divino derivan en el entendimiento angélico las especies innatas de las cosas según las cuales conoce todo; así también de la verdad del entendimiento divino procede ejemplarmente, en nuestro entendimiento, la verdad de los primeros principios con arreglo a la cual juzgamos de todo. Y como no podemos juzgar por ella más que en cuanto es una semejanza de la primera verdad, por eso decimos que juzgamos de todo con arreglo a la primera verdad.

6. Aquella verdad inmutable es la verdad primera, y ella ni se percibe por los sentidos ni es algo creado.

7. La misma verdad creada no tiene algo parecido a lo falso, aunque cualquier criatura tenga algo parecido a lo falso. Pues una criatura es deficiente en la medida en la que tiene algo parecido a lo falso. Pero la verdad no se sigue de la criatura en tanto que es deficiente, sino en cuanto se aparta de lo defectuoso y se adecúa a la verdad primera.

Respuesta a las objeciones en contra

1. Contra los que objetan sobre lo primero hay que decir que la semejanza se encuentra propiamente en todos los semejantes, pero la verdad, como es cierta conveniencia entre el entendimiento y la cosa, no se encuentra propiamente en los dos, sino solo en el entendimiento. Por eso, como solo hay un entendimiento, a saber, el divino, por comparación con el cual todas las cosas se dicen verdaderas, es necesario que todas las cosas sean verdaderas según una sola verdad, aunque haya muchas semejanzas diversas para muchas cosas semejantes.

2. Aunque la luz inteligible derive ejemplarmente de la luz divina, sin embargo, incluso a las luces inteligibles creadas se las llama propiamente luz; pero la verdad no se aplica propiamente a las cosas derivadas del entendimiento divino como de su ejemplar propio; y por eso no hablamos de una sola luz como hablamos de una sola verdad.

3. Y parecidamente hay que responder a la tercera objeción que se refiere a los colores, porque los colores se dicen propiamente visibles, aunque no se vean más que por la luz.

4 y 5. Y lo mismo a la cuarta, que se refiere a la potencia, y a la quinta, que hace referencia a la entidad.

6. Aunque las cosas imiten desigualmente a la verdad divina, sin embargo, no se excluye, por esto, que las cosas sean verdaderas por una sola verdad y no por muchas, propiamente hablando; porque aquello que se recibe diversamente en las cosas derivadas del ejemplar, cuando está en las cosas no se llama propiamente verdad, pero sí cuando está en el ejemplar.

7. Aunque las cosas que son específicamente diversas no se adecúen, en cuanto a ellas, con una sola adecuación al entendimiento divino, sin embargo, el entendimiento divino, al cual se adecúan todas las cosas, es solamente uno; y, por relación a él, hay una sola adecuación a todas las cosas, si bien no todas se adecúan a él del mismo modo. Y en este sentido la verdad de todas las cosas es solamente una.

8. San Agustín habla de la verdad derivada ejemplarmente de la misma mente divina en nuestra mente, como la imagen de la cara resulta en el espejo; y estas verdades que resultan en nuestras almas por derivación de la verdad primera son muchas, como hemos dicho. O se puede responder también que la verdad primera es, en cierto modo, homogénea con el alma, tomando esta homogeneidad en un sentido amplio, según que todas las cosas inteligibles o incorpóreas se dice que pertenecen a un mismo género, al modo como se dice en los Hechos de los Apóstoles: «Nosotros somos del mismo género que Él» (Hch 17,28).

Artículo 5: Si, aparte de la primera, hay alguna verdad eterna

Paral.: In Sent., I, d.19, q.5, a.3; S. Th., I, q.10, a.3 ad 3; q.16, a.7; C.G., II, .35; III, cc. 82.84; De Pot., q.3, a.17 ad 27.

Parece que sí.

Objeciones

1. San Anselmo, en efecto, dice en su Monologium, hablando de la verdad de los enunciables: «Ya se diga que la verdad tiene principio o fin, ya se entienda que no los tiene, lo cierto es que la verdad no se puede encerrar en ningún principio o fin»[58]. Pero de toda verdad o se entiende que tiene principio o fin o se entiende que no los tiene. Luego ninguna verdad se encierra en algún principio o fin. Pero todo lo que es así es eterno. Luego toda verdad es eterna.

2. Además, todo aquello cuyo ser sigue a la destrucción de su ser es eterno, porque bien se suponga que es, bien se suponga que no es, se sigue que es, y es necesario que en cada momento se suponga de una cosa que es o que no es. Pero a la destrucción de la verdad se sigue que la verdad es, porque si la verdad no es, es verdadero que la verdad no es, y nada puede ser verdadero sino por la verdad. Luego la verdad es eterna.

3. Si la verdad de los enunciables no es eterna, se podrá señalar cuando no se da la verdad de los enunciables. Pero en ese momento será verdadero este enunciable, que «no hay ninguna verdad de los enunciables». Luego habrá alguna verdad de los enunciables, lo que es contrario a lo que se había concedido. Luego no puede decirse que la verdad de los enunciables no es eterna.

4. Además el filósofo demuestra en su Physica[59] que la materia es eterna (aunque esto sea falso) aduciendo que la materia permanece después de su corrupción y es anterior a su generación, ya que si se corrompe, se corrompe en algo, y si se genera, se genera de algo; y aquello de lo que algo se genera y en lo que algo se corrompe es materia. De modo semejante, si se supone que la verdad se corrompe o se genera, se sigue que ella se da antes de su generación y después de su corrupción, porque si se genera se cambia de no ser en ser, y si se

corrompe se cambia de ser en no ser; pero cuando la verdad no se da o no existe es verdadero decir que no existe, lo cual no es posible si no existe la verdad. Luego la verdad es eterna.

5. Además, todo aquello cuya inexistencia no puede entenderse es eterno, porque todo lo que puede no ser puede entenderse que no es. Pero la verdad de los enunciables no puede entenderse que no sea, porque el entendimiento no puede entender nada sin que entienda que es verdadero. Luego la verdad de los enunciables es eterna.

6. Además, lo que es futuro siempre fue futuro y lo que es pasado siempre será pasado. Pero una proposición de futuro es verdadera porque algo es futuro, y una proposición de pasado es verdadera, porque algo es pasado. Luego la verdad de las proposiciones de futuro siempre ha existido, como la verdad de las proposiciones de pasado siempre existirá; y así no solo es eterna la verdad primera, sino muchas otras.

7. Además, san Agustín dice en De libero arbitrio que «nada es más eterno que la esencia del círculo o que dos y tres son cinco»[60]. Pero éstas son verdades creadas. Luego alguna otra verdad, además de la primera, es eterna.

8. Además, para la verdad de la enunciación no se requiere que se enuncie algo en acto, sino que basta que se dé aquello sobre lo que puede formarse la enunciación. Pero antes de que existiese el mundo hubo algo, incluso fuera de Dios, sobre lo que pudo formarse una enunciación. Luego antes de que existiese el mundo se dio la verdad de los enunciables. Pero todo lo que se dio antes del mundo es eterno. Luego la verdad de los enunciables es eterna; y así tenemos la misma conclusión que en el argumento anterior. Demostración de la menor: el mundo fue hecho de la nada, esto es, después de la nada. Luego, antes de que el mundo existiese, había no ser. Pero la enunciación verdadera no solamente se forma de aquello que es, sino también de aquello que no es, pues así como se puede enunciar con verdad que lo que es, es, así se puede enunciar igualmente

con verdad que lo que no es, no es, como se muestra en el Perihermeneias[61]. Luego antes de que el mundo fuese, hubo de donde poder formar una enunciación verdadera.

9. Además, todo lo que se sabe es verdadero mientras se sabe. Pero Dios supo todos los enunciables desde la eternidad. Luego la verdad de todos los enunciables es desde la eternidad; y así muchas verdades son eternas.

10. Se puede replicar a esto que de ese argumento no se sigue que dichos enunciables sean verdaderos en sí mismos, sino solamente en el entendimiento divino. Pero, por el contrario, es necesario que esos enunciables sean verdaderos en la misma medida en que son sabidos. Pero todas las cosas son sabidas por Dios desde la eternidad no solo en cuanto que están en la mente, sino también en cuanto que existen en sus propias naturalezas. Leemos en el libro del Eclesiástico (23,29): «Todas las cosas son conocidas por Dios Nuestro Señor antes de ser creadas, como también son conocidas todas después de la creación»; y según esto Dios no conoce las cosas de manera distinta después que han sido hechas, a como las conoció antes. Luego desde la eternidad hubo muchas verdades no solo en el entendimiento divino, sino también en sí mismas.

11. Además, se dice que algo es, hablando de modo absoluto, cuando llega a su acabamiento. Pero la razón de verdad se consuma en el entendimiento. Si, pues, en el entendimiento divino hubo desde la eternidad muchas verdades, debe concederse de un modo absoluto que hay muchas verdades eternas.

12. Además, en el Libro de la Sabiduría (1,15) leemos: «La justicia es perpetua e inmortal». Pero la verdad es parte de la justicia, como dice Tulio Cicerón en su Retórica[62]. Luego es perpetua e inmortal.

13. Además, los universales son perpetuos e incorruptibles. Pero lo verdadero es

máximamente universal, puesto que se identifica con el ente. Luego la verdad es perpetua e incorruptible.

14. A esto se puede replicar que lo universal no se corrompe por sí mismo, sino accidentalmente. Por el contrario, una cosa debe ser denominada preferentemente por lo que le conviene por sí y no por lo que le conviene accidentalmente. Luego si la verdad, hablando esencialmente, es perpetua e incorruptible, pues no se corrompe ni se genera más que accidentalmente, debe concederse de manera absoluta que la verdad universalmente dicha es eterna.

15. Además, Dios es anterior al mundo desde la eternidad. Por lo tanto, la relación de prioridad estuvo en Dios desde la eternidad. Pero cuando hay dos cosas relativas, puesta una, es necesario poner también la otra. Luego desde la eternidad estuvo en el mundo la posterioridad con respecto a Dios. Por consiguiente, de alguna manera hubo algo desde la eternidad fuera de Dios, a lo cual le compete la verdad; y así se concluye lo mismo que antes.

16. Se puede replicar que esa relación de prioridad y posterioridad no es algo en la naturaleza de las cosas, sino solo en la razón. Por el contrario, como dice Boecio al final de De philosophiae consolatione[63], Dios es anterior al mundo por naturaleza, aun cuando el mundo existiera siempre. Luego aquella relación de prioridad es relación real y no solo de razón.

17. Además, la verdad de la significación es la rectitud de la significación. Pero desde la eternidad fue recto que algo fuera significado. Luego la verdad de la significación fue desde la eternidad.

18. Además, desde la eternidad fue verdadero que el Padre engendró al Hijo y que el Espíritu Santo procedió de ambos. Pero aquí hay pluralidad. Luego desde la eternidad hubo varias verdades.

19. Se puede replicar a esto que esas enunciaciones son verdaderas por una sola verdad; de donde no se sigue que hubo varias verdades desde la eternidad. Pero, por el contrario, la razón por la que el Padre es Padre y engendra al Hijo es distinta de aquélla por la que el Hijo es Hijo y espira al Espíritu Santo. Pero esta enunciación: el Padre engendra al Hijo o el Padre es Padre, es verdadera por la razón de que el Padre es Padre; mientras que ésta otra: el Hijo es engendrado por el Padre, es verdadera por la razón de que el Hijo es Hijo. Luego tales enunciaciones no son verdaderas por una sola verdad.

20. Además, aunque hombre y risible se identifiquen, sin embargo, la verdad de estas dos proposiciones no es la misma: «el hombre es hombre» y «el hombre es risible» ya que no es la misma propiedad la que se predica con el nombre de hombre y la que se predica con el nombre de risible; y de igual modo no es la misma propiedad la que implica el nombre de Padre y la que implica el nombre de Hijo. Luego no es igual la verdad de las mencionadas proposiciones

21. Se puede replicar que estas proposiciones no fueron desde la eternidad. Pero, por el contrario, siempre que haya un entendimiento que pueda enunciar puede haber enunciación. Pero desde la eternidad hubo el entendimiento divino entendiendo que el Padre es Padre y el Hijo es Hijo y enunciándolo y diciéndole así, ya que, según san Anselmo[64], lo mismo es para el Sumo Espíritu decir que entender. Luego las mencionadas enunciaciones fueron desde la eternidad.

En contra

1. Nada creado es eterno. Pero toda verdad, aparte de la primera, es creada. Luego solo la verdad primera es eterna.

2. Además, el ente y lo verdadero se identifican. Pero solamente un ente es eterno. Luego solo una verdad es eterna.

Respuesta

Hay que decir que, según se ha dicho más arriba[65], la verdad implica adecuación y conmensuración; y, por eso, en tanto algo se denomina verdadero en cuanto se denomina conmensurado o medido.

Pero el cuerpo se mide por una medida intrínseca, como la línea, la superficie o la profundidad, y por una medida extrínseca, como lo localizado, por el lugar; el movimiento, por el tiempo, y el paño por la vara.

Y del mismo modo algo puede denominarse verdadero de dos modos: uno, por la verdad inherente; otro, por la verdad extrínseca, y así se denominan todas las cosas verdaderas por la verdad primera. Y como la verdad que está en el entendimiento es medida por las cosas mismas, se sigue que no solo la verdad de la cosa, sino también la verdad del entendimiento o de la enunciación que significa lo entendido, reciben su denominación de la verdad primera.

Pero en esta adecuación o conmesuración del entendimiento y de la cosa no se requiere que los dos extremos estén en acto.

Pues nuestro entendimiento puede adecuarse a aquellas cosas que serán en el futuro y que, sin embargo, ahora no son, ya que de lo contrario no sería verdadera esta proposición: «El Anticristo nacerá»; de donde esta proposición se denomina verdadera por la verdad que está solamente en el entendimiento, incluso cuando no exista la cosa. Y de manera semejante también el entendimiento divino pudo adecuarse desde la eternidad a aquellas cosas que no fueron desde la eternidad, pero que son hechas en el tiempo; y así aquellas cosas que existen en el tiempo pueden denominarse verdaderas desde la eternidad por

la verdad eterna.

Por tanto, si tomamos la verdad en el sentido de la verdad inherente a las verdades creadas y que encontramos tanto en las cosas como en el entendimiento creado, entonces la verdad no es eterna, ni la de las cosas, ni la de los enunciables, ya que las mismas cosas o los entendimientos, en donde radican esas verdades, no existen desde la eternidad.

Pero si tomamos la verdad propia de las verdades creadas como aquella por la que todas las cosas se denominan verdaderas como por una medida extrínseca, que es la verdad primera, así la verdad de todas las cosas, de todos los enunciables y de todos los entendimientos es eterna, y esta eternidad de la verdad es la que investiga san Agustín en Soliloquia[66] y san Anselmo en su Monologium[67]. Por eso, san Anselmo dice en De veritate: «Así puedes entender cómo he demostrado en mi Monologium, apoyándome en la verdad de la proposición, que la suprema verdad no tiene principio ni fin»[68].

Ahora bien, esta verdad primera no puede ser más que una respecto de todas las cosas.

En nuestro entendimiento la verdad no se diversifica más que de dos maneras: una, por la diversidad de las cosas conocidas, acerca de las cuales tiene diversas concepciones de las cuales se siguen en el alma distintas verdades; otra, por el diverso modo de entender. En efecto, el caminar de Sócrates es una sola cosa, pero el alma que entiende el tiempo componiendo y dividiendo, como se dice en De anima[69], entiende de diversa manera el caminar de Sócrates como presente, como pretérito y como futuro, y así forma diversas concepciones en las que se encuentran diversas verdades.

Pero ninguno de estos dos modos de diversidad puede hallarse en el

conocimiento divino. Pues Dios no tiene diversos conocimientos de las diversas cosas, sino que las conoce todas con un solo conocimiento, pues conoce por un solo medio, a saber, por su esencia, y «no dirigiendo su conocimiento a cada cosa», como dice Dionisio en De divinis nominibus[70]. Del mismo modo, su conocimiento no se concreta a algún tiempo, pues se mide por la eternidad, que abstrae de todo tiempo y contiene de manera eminente todo tiempo.

Luego no hay muchas verdades eternas, sino solo una.

Respuestas a las objeciones

1. Como el mismo san Anselmo expone en De veritate, al decir que la verdad de la enunciación no se encierra en ningún principio o fin, «no quiere decir que la enunciación se lleve a cabo sin algún principio, sino que no puede entenderse cuándo se daría aquella enunciación faltándole la verdad»[71], es decir, aquella enunciación de la cual trataba, por la que se expresaba con verdad que algo sería en el futuro. Por donde se echa de ver que él no intentaba probar que la verdad inherente a la cosa creada, o la misma enunciación, fueran sin principio ni fin, sino que no los tenía la verdad primera, por la cual, como por una medida extrínseca, se dice verdadera la enunciación.

2. Fuera del alma encontramos dos modos: uno respecto a las cosas mismas, el otro respecto a las privaciones y negaciones de las cosas, y uno y otro no se comportan de la misma manera respecto a la verdad, como tampoco respecto al entendimiento.

Pues la cosa misma, debido a la especie que tiene, se adecúa al entendimiento divino como la cosa artificial se adecúa al arte, y en virtud de esa misma especie está ordenada por naturaleza a hacer que nuestro entendimiento se adecúe a ella, en cuanto produce un conocimiento de sí misma por la semejanza de ella recibida en el alma.

Pero el no ente considerado fuera del alma ni tiene algo por lo que se pueda adecuar al entendimiento divino, ni por lo que se pueda producir un conocimiento de sí mismo en nuestro entendimiento. Por eso, el que se adecúe a algún entendimiento no proviene del mismo no ente, sino del entendimiento que capta en sí mismo la razón de no ente.

La cosa, que es algo positivo fuera del alma, tiene algo en sí por donde puede decirse verdadera. Pero esto no ocurre con el no ser de la cosa, sino que todo lo que se atribuye a él se debe al entendimiento. Cuando se dice, pues: «Es verdadero que la verdad no es», como la verdad que aquí se expresa es del no ente, no es nada en sí misma, sino solo en el entendimiento. De donde a la destrucción de la verdad que está en la cosa no se sigue sino el ser de la verdad que está en el entendimiento.

Y así resulta evidente que de esto no puede concluirse sino que la verdad que está en el entendimiento es la verdad eterna, y que además es necesario que esté en un entendimiento eterno; y ésta es la verdad primera. Por tanto, de todo este argumento se desprende que solamente la verdad primera es eterna.

3 y 4. De todo lo cual resultan evidentes las soluciones a las objeciones tercera y cuarta.

5. No puede entenderse que no exista en absoluto la verdad; sin embargo, puede entenderse que no exista ninguna verdad creada, como también puede entenderse que no exista ninguna criatura. El entendimiento puede entender que él no existe y que él no entiende, aunque no entienda sin existir y sin entender; pues no es necesario que todo lo que el entendimiento tiene al entender, lo entienda al entender, porque no siempre vuelve sobre sí mismo. Por tanto, no hay inconveniente en que se entienda que no existe la verdad creada, aunque sin ella no se pueda entender.

6. Se responde que lo que es futuro en cuanto futuro no existe, ni tampoco lo pasado en cuanto pasado. Luego debe decirse de la verdad de lo pasado y de lo futuro lo mismo que se dice de la verdad del no ente. Por eso, tampoco puede concluirse de aquí la eternidad de alguna verdad, a no ser de la primera, como hemos dicho.

7. Las palabras de san Agustín hay que entenderlas en el sentido de que dichas verdades son eternas en cuanto están en la mente divina; o también, tomando lo eterno por lo perpetuo.

8. Aunque la enunciación verdadera se forma del ente y del no ente, sin embargo, el ente y el no ente no se comportan del mismo modo respecto a la verdad, como resulta evidente por lo dicho en la respuesta[72]; y de aquí también se sigue la solución a lo que se objeta.

9. Desde la eternidad supo Dios muchos enunciables, pero todos ellos los supo con un solo conocimiento. Luego desde la eternidad no hubo más que una verdad, por la cual el conocimiento divino fue verdadero respecto de muchas cosas futuras en el tiempo.

10. Como es manifiesto por lo dicho, el entendimiento no solamente se adecúa a aquellas cosas que están en acto, sino también a aquellas que no lo están, principalmente el entendimiento divino para el cual no hay pasado ni futuro. Por eso, aunque las cosas no hayan existido desde la eternidad en sus propias naturalezas, sin embargo, el entendimiento divino sí que estuvo adecuado, según sus propias naturalezas, a las cosas que habían de existir en el tiempo; y, por consiguiente, tuvo desde la eternidad un verdadero conocimiento de las cosas incluso en sus propias naturalezas, aunque las verdades de las cosas no existieran desde la eternidad.

11. Si bien la razón de verdad se cumple perfectamente en el entendimiento, no así la razón de cosa. Por eso, aunque se conceda, hablando en absoluto, que la verdad de todas las cosas existió desde la eternidad en cuanto estuvo en el entendimiento divino, no puede concederse, hablando absolutamente, que las cosas verdaderas existieran desde la eternidad por el hecho de que estuvieron en el entendimiento divino.

12. Lo dicho allí se refiere a la justicia divina; pero si se entiende como referido a la justicia humana, entonces se dice que es perpetua como también se dice que lo son las cosas naturales, en el sentido que decimos que el fuego se mueve siempre hacia arriba por la inclinación de su naturaleza[73], a no ser que sea impedido; y pues la virtud, según Tulio Cicerón, es «un hábito acomodado a la naturaleza de la razón»[74], por ello, en cuanto depende de su naturaleza, tiene la virtud una inclinación indefectible a su acto, si bien es impedida algunas veces. Por eso, se dice también al comienzo del Digesto que «la justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo»[75]. Sin embargo, la verdad de la que tratamos ahora no es parte de la justicia, pues tal es la verdad de las confesiones que han de hacerse en un juicio.

13. Esta afirmación: «Lo universal es perpetuo e incorruptible»[76] tiene, según Avicena, dos sentidos: uno, que es perpetuo e incorruptible por razón de los particulares, que nunca tuvieron comienzo ni tendrán fin, en el supuesto de los que admiten la eternidad del mundo; pues la generación, según los filósofos[77], se ordena a salvaguardar la perpetuidad de la especie, que no puede salvarse en los individuos. El otro, que el universal es perpetuo porque no se corrompe por sí mismo, sino accidentalmente al corromperse el individuo.

14. La atribución esencial de una cosa a otra es de dos modos: uno, positivamente, como al fuego se le atribuye ir hacia arriba, y según este modo una cosa se denomina con más propiedad por la atribución esencial que por cualquier predicación accidental; pues decimos más propiamente que el fuego va hacia arriba y que es de las cosas que se elevan, que decimos que es de las cosas que van hacia abajo, aunque el fuego accidentalmente vaya algunas veces hacia abajo, como se ve en un hierro incandescente.

Otro, negativamente, por razón de alguna remoción, a saber, cuando se niega de una cosa todo aquello que la disposición contraria está ordenada a producir. Por eso, si se presenta accidentalmente alguno de esos efectos de la disposición contraria, esta disposición se predicará absolutamente. Así, por ejemplo, la unidad se atribuye esencialmente a la materia prima, no por la presencia en ella

de alguna forma de unidad, sino por remoción de las formas diversificantes. Por eso, cuando se presentan las formas que diversifican a la materia, decimos más propiamente que hay más materias que una.

Así es en nuestro propósito, pues no se dice que el universal es incorruptible porque tenga alguna forma de incorrupción, sino porque no le pertenecen esencialmente las disposiciones materiales que son las causas de la corrupción en los individuos; por consiguiente, del universal existente en las cosas se dice absolutamente que se corrompe en éste o en aquél.

15. Todos los otros géneros supremos establecen algo, en cuanto tales, en la naturaleza de las cosas (pues la cantidad, por ejemplo, por el hecho mismo de ser cantidad, dice algo); solamente la relación deja de establecer algo en la realidad, por el hecho de ser relación, porque de suyo no expresa algo, sino dirección hacia algo. De donde se encuentran ciertas relaciones, que nada ponen en la naturaleza de las cosas, sino solamente en la razón; lo cual ocurre de cuatro maneras, según lo que dicen el filósofo y Avicena[78].

La primera es cuando algo se refiere a sí mismo, como cuando decimos que algo es idéntico a sí mismo[79]; pues si esta relación estableciera algo en la realidad como añadido a aquello que se dice idéntico, habría que proceder aquí hasta el infinito en las relaciones, pues la relación por la cual alguna cosa se dice idéntica, habría de ser también idéntica a sí misma, y esto en virtud de otra relación, y así hasta el infinito.

La segunda es cuando la misma relación se refiere a otra cosa. Pues no puede decirse que la paternidad se refiera a su sujeto por alguna relación intermedia, porque también aquella relación intermedia necesitaría otra relación intermedia, y así hasta el infinito. De donde aquella relación que se expresa en la comparación de la paternidad a su sujeto, no está en la naturaleza de las cosas, sino solo en la razón.

La tercera es cuando uno de los términos relacionados depende del otro, pero no a la inversa, como la ciencia depende del objeto cognoscible, pero no a la inversa; de donde la relación de la ciencia al objeto es algo en la naturaleza de las cosas, pero no la relación del objeto a la ciencia, sino solamente en la razón.

La cuarta es cuando el ente se compara al no ente, como cuando decimos que nosotros somos anteriores a aquellos que han de venir después de nosotros; pues, de lo contrario, se seguiría que pueden haber infinitas relaciones en una misma cosa, si la generación se prolongara hasta el infinito en el futuro.

Por estos dos últimos casos aparece que aquella relación de prioridad no establece nada en la realidad, sino solamente en el entendimiento, ya porque Dios no depende de las criaturas, ya porque tal prioridad expresa una comparación del ente respecto del no ente. Por eso, no se sigue de aquí que exista otra verdad eterna, a no ser en el entendimiento divino, único que es eterno; y ésta es la verdad primera.

16. Aunque Dios sea por naturaleza anterior a las cosas creadas, no se sigue, sin embargo, que aquella relación sea relación de naturaleza o real, sino que se entiende por la consideración de la naturaleza de aquello que se dice anterior y de aquello que se dice posterior. Como también el objeto se dice anterior por naturaleza a la ciencia, aunque la relación del objeto a la ciencia no esté en la naturaleza de las cosas.

17. Cuando se dice: no existiendo la significación es, sin embargo, recto que algo sea significado, esto es verdadero según la ordenación de las cosas en el entendimiento divino, como no existiendo el arca es, sin embargo, recto que el arca tenga una tapadera, según la ordenación del arte en el artífice. Luego tampoco se puede concluir de aquí que sea eterna otra verdad que la primera.

18. La razón de verdadero se funda sobre el ente. Pues bien, aunque en Dios se admitan varias personas o propiedades, con todo no se admite más que un solo ser, pues el ser no se predica en Dios sino esencialmente; y de todos estos enunciables: el Padre es o engendra, el Hijo es o es engendrado, en cuanto se refieren a la cosa, hay solamente una verdad, que es la verdad primera y eterna.

19. Aunque el Padre es Padre por una razón distinta por la que el Hijo es Hijo, ya que la primera es la paternidad y la segunda la filiación, sin embargo, la razón por la que el Padre existe es la misma que aquélla por la que existe el Hijo, pues ambos existen por la esencia divina, que es una. Pero la razón de verdad no se funda sobre la razón de paternidad y de filiación en cuanto tales, sino sobre la razón de entidad. Por lo demás, la paternidad y la filiación son una sola esencia y, por tanto, hay una sola verdad de ambas.

20. La propiedad que significa el término hombre es distinta por esencia de la que significa el término risible; no son lo mismo por esencia y no tienen un mismo ser, como ocurre con la paternidad y la filiación; y, por eso, no hay paridad.

21. El entendimiento divino no conoce las cosas diversas más que por un solo conocimiento, incluso aquéllas que tienen en sí mismas diversas verdades. De donde con mayor razón conoce con un solo conocimiento todo aquello que se refiere a las personas. Luego incluso de estas cosas no hay más que una sola verdad.

Artículo 6: Si la verdad creada es inmutable

Paral.: In I Sent., I, d.19, q.5, a.3; S. Th., I, q.16, a.8; Quod., X, a.4.

Parece que sí.

Objeciones

1. San Anselmo dice en De veritate: «Veo que por esta razón se prueba que la verdad permanece inmutable»[80]. Pero el argumento se refería a la verdad de la significación, como se deduce por lo establecido anteriormente[81]. Luego la verdad de los enunciables es inmutable; y, por la misma razón, la verdad de la cosa a la que significa.

2. Además, si se muda la verdad de la enunciación, este cambio se deberá principalmente a la mutación de la cosa. Pero mudada la cosa, la verdad de la proposición permanece. Luego la verdad de la enunciación es inmutable. Prueba de la menor: la verdad, según san Anselmo[82], es cierta rectitud, en cuanto que cumple lo que está acogido en la mente divina. Pero esta proposición: «Sócrates está sentado»[83], está acogida en la mente divina para significar el estar sentado de Sócrates, y significa esto incluso cuando Sócrates no está sentado. Luego incluso cuando Sócrates no está sentado, permanece la verdad en esa proposición; y así, la verdad de la mencionada proposición no se muda, aunque cambie la cosa.

3. Además, si la verdad se muda, esto no puede ocurrir sino porque cambian las cosas en las que está la verdad, como tampoco se dice que se mudan las formas, sino en cuanto que cambian los sujetos de ellas. Pero la verdad no se muda con la mutación de las cosas verdaderas, porque destruidas las cosas verdaderas todavía permanece la verdad, como prueban san Agustín[84] y san Anselmo[85]. Luego la verdad es completamente inmutable.

4. Además, la verdad de la cosa es causa de la verdad de la proposición, pues «del hecho de que la cosa es o no es, se dice que la proposición es verdadera o falsa»[86]. Pero la verdad de la cosa es inmutable. Luego también lo será la verdad de la proposición. Prueba de la menor: san Anselmo, en De veritate[87] demuestra

que la verdad de la enunciación permanece inmutable en cuanto cumple lo que está establecido en la mente divina. Pero cada cosa tomada en particular cumple lo que está establecido en la mente divina, como se ha visto. Luego la verdad de cualquier cosa es inmutable.

5. Además, lo que siempre permanece, una vez hecha cualquier mutación, no se muda nunca; pues en la alteración de los colores no decimos que se muda la superficie, ya que permanece, una vez hecha cualquier mutación de colores. Pero la verdad permanece en la cosa, hecha cualquier mutación de la cosa, porque el ente y lo verdadero se identifican. Luego la verdad es inmutable.

6. Además, donde existe la misma causa existe también el mismo efecto. Pero la misma cosa es la causa de estas tres proposiciones: Sócrates está sentado, Sócrates estará sentado, y Sócrates estuvo sentado, a saber, el estar sentado de Sócrates. Luego la misma es la verdad de todas ellas. Pero si una de esas tres proposiciones es verdadera, es necesario que lo sean siempre las otras dos, pues si alguna vez es verdadero que Sócrates está sentado, siempre fue verdadero y siempre lo será que Sócrates estuvo sentado y que Sócrates estará sentado. Luego la única verdad de estas tres proposiciones siempre se comporta de una sola manera, y así es inmutable; y por la misma razón cualquier otra verdad.

En contra

Cambiadas las causas se mudan los efectos. Pero las cosas, que son causa de la verdad de las proposiciones, se mudan efectivamente. Luego también se muda la verdad de las proposiciones.

Respuesta

Hay que contestar que algo se cambia de dos maneras: primera, en cuanto que es sujeto de mutación, como decimos que se muda un cuerpo, y así ninguna forma es mudable; por lo cual, se dice que «la forma consiste en una esencia invariable»[88]; de donde, como la verdad se expresa por modo de forma, la presente cuestión no se refiere a si la verdad es inmutable de este modo. De otra manera se dice que algo se muda, en cuanto se hace la mutación con arreglo a ella, como decimos que la blancura se muda, porque un cuerpo se altera con arreglo a ella, y así nos preguntamos aquí si la verdad es mudable.

Para entender bien esto hay que saber que aquello según lo cual se hace la mutación, unas veces se dice que se muda, y otras veces no. Pues cuando es inherente a aquello que se muda, entonces eso mismo también se dice que se muda, como decimos que se mudan la blancura o la cantidad cuando se muda algo según ellas; por el hecho de que las mismas se suceden en el sujeto según esa mutación. Pero cuando aquello según lo cual se dice que algo se muda es extrínseco, entonces no se muda en esa mutación, sino que permanece inmóvil, como no se dice que se muda el lugar cuando algo se muda según el lugar. Por eso, en la Physica III se dice que «el lugar es el primer límite inmóvil del continente»[89], pues por el movimiento local no se dice que hay una sucesión de lugares en el cuerpo localizado, sino más bien una sucesión de cuerpos en un lugar.

Pero respecto de las formas inherentes que decimos que se mudan con la mutación del sujeto, hay dos modos de mutación, pues de una forma se dice que se mudan las formas generales y de otra las formas especiales. La forma especial, en efecto, no permanece la misma después de la mutación ni según el ser ni según la noción, como la blancura, hecha la alteración, no permanece en modo alguno; pero la forma general permanece la misma después de la mutación, según la noción pero no según el ser; como hecha la mutación de blanco en negro, permanece el color según la noción común de color, pero no la

misma especie de color.

Se ha dicho más arriba[90] que algo se denomina verdadero por la verdad primera como por una medida extrínseca, pero por su verdad inherente como por una medida intrínseca. De donde las cosas creadas varían ciertamente en la participación de la verdad primera; pero la misma verdad primera, según la cual se dicen verdaderas, no cambia en modo alguno y esto es lo que san Agustín dice en De libero arbitrio: «Nuestras mentes unas veces ven más y otras veces ven menos de la misma verdad, pero ella, permaneciendo en sí, ni crece ni disminuye»[91].

En cambio, si atendemos a la verdad inherente a las cosas, entonces decimos que la verdad se muda en la medida en que algunas cosas se mudan según la verdad. De donde, como dijimos anteriormente[92], la verdad de las criaturas se encuentra en dos sitios: en las cosas mismas y en el entendimiento[93]; ya que la verdad de las acciones se incluye bajo la verdad de las cosas, y la verdad de la enunciación, bajo la verdad del entendimiento, a la que significa.

Además, las cosas se dicen verdaderas por su comparación al entendimiento divino y al humano.

Por tanto, si se toma la verdad de las cosas según el orden al entendimiento divino, entonces ciertamente se muda la verdad de la cosa mudable en otra verdad, pero no en falsedad, pues la verdad es una forma máximamente general, ya que lo verdadero y el ente se identifican; y por tanto, así como realizada cualquier mutación, la cosa sigue siendo ente, aunque según otra forma, por la que tiene el ser, así sigue siendo verdadera, pero con otra verdad, pues cualquiera que sea la forma o privación que adquiera por la mutación, se conformará según ella al entendimiento divino, el cual conoce cada cosa como es en cualquier disposición.

Pero si se considera la verdad de la cosa en orden al entendimiento humano, o a la inversa, entonces unas veces se da mutación de verdad en falsedad, y otras veces, de una verdad en otra.

La verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento; pero cuando de cosas iguales se quitan cantidades iguales, todavía permanecen iguales, aunque con distinta cantidad; y por eso, cuando se mudan de modo semejante el entendimiento y la cosa es necesario que permanezca alguna verdad, pero distinta de la anterior. Como cuando, estando sentado Sócrates, se entiende que Sócrates está sentado, y después, cuando no está sentado, se entiende que no lo está.

En cambio, cuando de dos cosas iguales se quita algo a una y a otra nada, o se quita a una y a otra cantidades distintas, nace entonces la desigualdad; desigualdad que es, respecto a la falsedad, lo que la igualdad o adecuación respecto de la verdad; y por eso, si partiendo de la adecuación del entendimiento y la cosa, se muda la cosa sin que cambie el entendimiento, o a la inversa, o se mudan una y otro de distinta manera, entonces nace la falsedad y así hay mutación de verdad en falsedad; como si siendo Sócrates blanco, se entiende que es blanco, hay verdad en el entendimiento; pero si luego se entiende que es negro sin que Sócrates haya dejado de ser blanco, o a la inversa, habiéndose mudado Sócrates en negro, se sigue entendiendo como blanco; o todavía, habiéndose mudado en pálido, se entiende que está enrojecido; en todos estos casos habrá falsedad en el entendimiento.

Y así se ve qué verdad se muda y cuál no se muda.

Respuesta

s

1. San Anselmo habla de aquella verdad según la cual todas las cosas se dicen verdaderas como por una medida extrínseca.

2. Dado que el entendimiento vuelve sobre sí mismo y se entiende a sí mismo igual que a las demás cosas —según dice Aristóteles en De anima[94]—, por eso, las cosas pertenecientes al entendimiento, en lo que atañe a la verdad, pueden considerarse de dos maneras:

Una, en cuanto son ciertas cosas, y así la verdad se dice de ellas como se dice de las otras cosas; pues así como una cosa se dice verdadera en cuanto cumple, por su naturaleza, lo que está establecido para ella en la mente divina, así una enunciación se dice verdadera en cuanto conserva la naturaleza que le ha sido fijada en la mente divina, y no puede apartarse de ella en cuanto permanece como tal enunciación.

Otra manera es en cuanto se comparan a las cosas entendidas, y así una enunciación se dice verdadera en la medida en que se adecúa a la realidad; y tal verdad sí se muda, como se ha dicho.

3. La verdad que permanece una vez destruidas las cosas verdaderas es la verdad primera, que no se muda, aunque se muden las cosas.

4. Permaneciendo la cosa no puede haber en ella mutación en cuanto a lo que le es esencial, como le es esencial a la enunciación el que signifique aquello para significar lo cual ha sido formada. De donde no se sigue que la verdad de la cosa no sea mudable en modo alguno, sino que es inmutable en cuanto a lo esencial de la cosa, siempre que permanezca dicha cosa. En aquellas cosas, sin embargo, ocurre alguna mutación por corrupción de la cosa. Pero en cuanto a los accidentes la mutación puede darse incluso permaneciendo la cosa; y así, en cuanto a lo accidental, puede darse una mutación de la verdad de la cosa.

5. Hecha cualquier mutación, permanece la verdad, pero no la misma, sino otra, como es evidente por lo dicho.

6. La identidad de la verdad no depende solo de la identidad de la cosa, sino también de la identidad del entendimiento, como la identidad del efecto depende de la identidad del agente y del paciente. Por eso, aunque sea la misma cosa la que se expresa con aquellas tres proposiciones, sin embargo, no es la misma la intelección de ellas, porque en la composición del entendimiento se añade el tiempo[95], y, por eso, según la variación del tiempo se dan diversas intelecciones.

Artículo 7: Si la verdad se dice de Dios en sentido esencial o personal

Paral.: S.Th., I, q.16, a.5 ad 2; q.39, a.8.

Parece que sí.

Objeciones

1. En efecto, todo aquello que implica en Dios relación de principio se dice personalmente. Pero la verdad es así, como se desprende de lo que dice san Agustín en De vera religione, donde dice que la verdad divina es «la suma semejanza del principio sin ninguna desemejanza, de donde nazca la falsedad»[96]. Luego la verdad se dice de Dios en sentido personal.

2. Además, así como nadie es semejante a sí mismo, así tampoco nadie es igual a sí mismo. Pero la semejanza en Dios implica distinción de las personas, según dice san Hilario[97], precisamente porque nadie es semejante a sí mismo. Luego la misma razón hay respecto de la igualdad. Pero la verdad es una cierta igualdad. Luego implica distinción personal en Dios.

3. Además, todo lo que en Dios entraña emanación se dice personalmente. Pero la verdad implica cierta emanación, porque significa la concepción del entendimiento, lo mismo que el verbo mental. Luego, así como el verbo se dice personalmente, así también la verdad.

En contra

«Hay una sola verdad de las tres divinas personas», como dice san Agustín en De Trinitate[98]. Luego es esencial y no personal.

Respuesta

La verdad en Dios puede tomarse en dos acepciones: una propia, y otra cuasi metafórica.

Si, pues, se toma la verdad propiamente, entonces implicará la igualdad del entendimiento divino y de la cosa. Y como el entendimiento divino entiende en primer término la cosa que es su esencia, y por medio de ella entiende todas las demás cosas, por eso la verdad en Dios implica principalmente la igualdad del entendimiento divino y de la cosa que es su esencia, y secundariamente la igualdad del entendimiento divino respecto a las cosas creadas.

Pero el entendimiento divino y su esencia no se adecúan como lo que mide y lo medido, ya que aquel no es principio de esta, ni a la inversa, sino que son totalmente idénticos; de donde la verdad que resulta de tal igualdad no implica ninguna razón de principio, ya se tome por parte de la esencia, ya por parte del entendimiento, que son una y la misma verdad, pues así como en Dios el que entiende y la cosa entendida son lo mismo, así también en Él la verdad de la cosa y la del entendimiento, son lo mismo sin ninguna connotación de principio.

Pero si se toma la verdad del entendimiento divino en cuanto adecuado a las cosas creadas, aun así permanecerá la misma verdad, pues Dios se entiende a sí por lo mismo por lo que entiende a las demás cosas. Sin embargo, se añadirá en la noción de verdad la razón de principio respecto de las criaturas, a las cuales el entendimiento divino se compara como medida y causa.

Ahora bien, todo nombre que en Dios no entraña razón de principio o procedencia de un principio, o incluso que implica razón de principio respecto

de las criaturas, se dice esencialmente de Él. Luego en Dios la verdad se dice en sentido esencial, si se la toma propiamente; aunque también se apropia a la Persona del Hijo, como el arte y las demás cosas que se refieren al entendimiento.

En sentido metafórico o traslaticio se toma la verdad en Dios, cuando la tomamos según la noción que se realiza en las cosas creadas, en las cuales la verdad se dice según que la cosa creada imita a su principio, a saber, al entendimiento divino. De donde igualmente se dice de este modo que la verdad en Dios es la suma imitación del principio, la cual conviene al Hijo; y según este sentido de verdad, se dice verdad propiamente del Hijo y en sentido personal, y así se expresa san Agustín en De vera religione[99].

Respuesta

s

1. De donde es evidente la respuesta a la primera objeción.

2. La igualdad en Dios implica a veces la relación que designa la distinción personal, como cuando decimos que el Padre y el Hijo son iguales, y según esto con el nombre de igualdad se entiende una distinción real. Sin embargo, otras veces con el nombre de igualdad no se entiende una distinción real, sino solamente de razón, como cuando decimos que la sabiduría y la bondad divina son iguales. De donde no es necesario que implique una distinción personal; y tal es la distinción que entraña el concepto de verdad, pues se trata de una igualdad del entendimiento y de la esencia.

3. Aunque la verdad sea concebida por el entendimiento, sin embargo, con el nombre de verdad no se expresa la razón de concepción, como con el nombre de verbo, y así no hay paridad.

Artículo 8: Si toda verdad procede de la verdad primera

Paral.: In Sent., I, d.19, q.5, a 1 ad 2; II, d.37, q.1, a.2, ad 1 y ad 2; S.Th., I, q.16, a.5 ad 3; In Metaphysicam, IV, lect. 2.

Parece que no.

Objeciones

1. En efecto, «que este hombre fornica» es verdadero; pero ello no deriva de la verdad primera; luego no toda verdad procede de la verdad primera.

2. Pero podría decirse a esto que la verdad del signo o del entendimiento según la cual se dice que es verdadero «que este hombre fornica» sí que procede de Dios, pero no en cuanto a lo que se refiere a la cosa. Sin embargo, aparte de la verdad primera, no se da solo la verdad del signo o del entendimiento, sino también la verdad de la cosa. Si pues la verdad de ese hecho en cuanto entraña la cosa misma no deriva de Dios, la verdad de esa cosa no procederá de Dios; y así se llega a la conclusión buscada, que no toda verdad deriva de Dios.

3. Además, se sigue que: este hombre fornica, luego es verdad que este hombre fornica; de modo que pasemos de la verdad de la proposición a la verdad de lo dicho; la cual expresa la verdad de la cosa. Luego la verdad en cuestión consiste en que este acto se une o compone con este sujeto. Pero la verdad de lo dicho no provendría de la composición de tal acto con tal sujeto si el acto en cuestión no se entendiera como existente bajo aquella deformidad. Luego la verdad de ese hecho no se refiere solo a la esencia del acto, sino también a su deformidad. Pero el acto considerado bajo esa deformidad de ningún modo proviene de Dios. Luego no toda verdad de la cosa proviene de Dios.

4. Además, san Anselmo[100] dice que una cosa se dice verdadera en cuanto es como debe ser; y entre los modos como puede decirse que una cosa debe ser expone el siguiente: se dice que una cosa debe ser como es, porque ocurre con la permisión de Dios. Pero la permisión de Dios se extiende incluso a la deformidad de un acto. Luego la verdad de la cosa también debe extenderse hasta esa deformidad. Pero la deformidad no proviene de Dios en modo alguno. Luego no toda verdad viene de Dios.

5. Se puede replicar a esto que así como la deformidad o cualquier privación no se llaman entes, hablando de un modo absoluto, sino solo en cierto sentido, así también puede decirse que no tienen verdad, en sentido absoluto, sino solo en cierto aspecto, y que esta verdad relativa no procede de Dios. Pero, por el contrario, lo verdadero añade al ente una relación al entendimiento, pero la deformidad o la privación, aunque en sí no sean entes, hablando en absoluto, sí que son absolutamente aprehendidas por el entendimiento. Luego aunque no poseen entidad absoluta, sí que tienen absoluta verdad.

6. Además, todo lo que es según algún aspecto se reduce a lo que es en sentido absoluto, como esta proposición: «El etíope es blanco en sus dientes» se reduce a esta otra: «Los dientes del etíope son blancos en sentido absoluto». Luego si hay alguna verdad que lo sea solo en algún aspecto y que no deriva de Dios, tampoco derivará de Él la verdad absoluta; lo cual es absurdo.

7. Además, lo que no es causa de la causa no es causa del efecto, como Dios no es causa de la deformidad del pecado, porque no es causa del defecto existente en el libre albedrío, del cual procede la deformidad del pecado. Pero como el ser es la causa de la verdad de las proposiciones afirmativas, así el no ser es la causa de las negativas. Luego al no ser Dios causa de lo que proviene del no ser, como dice san Agustín en De diversis quaestionibus LXXXIII[101], resulta que Dios no es causa de las proposiciones negativas; y así no toda verdad proviene de Dios.

8. Además, san Agustín dice en Soliloquia que «verdadero es lo que es tal como aparece»[102]. Pero algún mal es tal como aparece. Luego algún mal es verdadero. Pero ningún mal proviene de Dios; luego no toda verdad proviene de Dios.

9. Se puede replicar a esto que el mal no se conoce por la especie del mal, sino por la especie del bien. Pero, por el contrario, la especie del bien solo puede hacer aparecer al bien. Luego si el mal no se conoce más que por la especie del

bien, nunca aparecerá el mal, sino el bien; lo que es falso.

En contra

1. Comentando el texto sagrado que dice: «Nadie puede decir Señor Jesús...»[103], dice san Ambrosio: «Toda verdad, sea quien sea el que la diga, procede del Espíritu Santo»[104].

2. Además, toda bondad creada procede de la primera bondad increada, que es Dios. Luego por la misma razón toda verdad procede de la primera verdad, que es Dios.

3. Además, la razón de verdad se realiza en el entendimiento. Pero todo entendimiento procede de Dios. Luego toda verdad procede de Dios.

4. Además, san Agustín dice en Soliloquia[105] que «verdadero es aquello que es». Pero todo ser viene de Dios. Luego también toda verdad.

5. Además, como lo verdadero se identifica con el ente[106], así también lo uno y viceversa. Pero toda unidad deriva de la primera unidad como dice san Agustín en De vera religione[107]. Luego también toda verdad deriva de la primera verdad.

Respuesta

Hay que decir que la verdad creada se encuentra en las cosas y en el entendimiento, como se desprende de lo dicho[108]; en el entendimiento ciertamente en tanto que se adecúa a las cosas de que tiene conocimiento, y en las cosas, en cambio, en cuanto que imitan al entendimiento divino, que es la medida de ellas como el arte es la medida de las cosas artificiales, y también de otro modo en tanto que están ordenadas por naturaleza a causar una verdadera aprehensión de sí mismas en el entendimiento humano, que es medido por las cosas, como se dice en la Metaphysica[109].

Ahora bien, la cosa existente fuera del alma imita el arte del entendimiento divino por su forma, y por su forma es también capaz de causar en nuestro entendimiento una verdadera aprehensión de sí misma. Por otra parte, también por su forma toda cosa tiene ser. Luego la verdad de las cosas existentes incluye en su noción la entidad de ellas y añade una relación de adecuación al entendimiento humano o al divino. Pero las negaciones o privaciones que se dan fuera del alma no tienen alguna forma por la cual imiten el ejemplar del arte divino o causen el conocimiento de ellas en el entendimiento humano, sino que su adecuación al entendimiento depende del entendimiento, que aprehende las nociones de ellas.

Y así resulta claro que cuando se dice «verdadera piedra» o «verdadera ceguera», la verdad no significa lo mismo en los dos casos; pues la verdad dicha de la piedra encierra en su noción la entidad de la piedra y añade una relación al entendimiento, que está causada por la misma cosa, pues algo tiene ésta en virtud de lo cual puede referirse al entendimiento; pero la verdad dicha de la ceguera no incluye en sí misma la privación que es la ceguera, sino solamente la relación de la ceguera al entendimiento, relación que no tiene fundamento alguno en la ceguera, ya que la ceguera no se adecúa al entendimiento en virtud de algo positivo que tenga en sí.

Es, pues, evidente que la verdad existente en las cosas creadas no puede comprender más que la entidad de la cosa y la adecuación de la cosa al entendimiento, o la adecuación del entendimiento a las cosas o a las privaciones de las cosas; todo lo cual procede de Dios; porque no solo la forma misma de la cosa, por la que ésta se adecúa, proviene de Dios, sino que también procede de Él la misma verdad en cuanto bien del entendimiento; pues, como se dice en la Ethica[110], el bien de cada cosa consiste en la perfecta operación de ella.

No hay operación perfecta del entendimiento, a no ser cuando conoce la verdad, por lo que en esto consiste el bien del entendimiento en cuanto tal. Luego, como todo bien procede de Dios, y también toda forma, es necesario decir de un modo absoluto que toda verdad procede de Dios.

Respuesta

s

1. Cuando se arguye así: «Toda verdad procede de Dios; que este hombre fornica es verdad; luego...», se cae en la llamada «falacia de accidente», como puede ponerse de relieve por lo dicho en el cuerpo del artículo. Cuando decimos: «Fornicar es verdadero», no decimos esto como incluyendo el defecto implicado en el acto de la fornicación en la misma noción de verdad; sino que la verdad designa solamente la adecuación de aquello al entendimiento. Por tanto, no se debe concluir: «que este hombre fornique proviene de Dios»; sino que la verdad de ello proviene de Dios.

2. Las deformidades y otros defectos no tienen verdad como la tienen las otras cosas, según se desprende de lo dicho; y, por tanto, aunque la verdad de los defectos proviene de Dios, no puede concluirse de aquí que la deformidad provengan de Dios.

3. Como dice el filósofo en su Metaphysica[111], la verdad no consiste en la composición que está en las cosas, sino en la composición que hace el alma; y, por tanto, la verdad no consiste en que este acto con su deformidad inhiera en este sujeto, pues esto pertenece a la dimensión del bien o del mal, sino en que este acto así inherente en este sujeto se adecúa a la aprehensión del alma.

4. Lo bueno, lo debido, lo recto, y todas las cosas semejantes se comportan de manera distinta respecto de la permisión divina y respecto de los otros signos de la divina voluntad. En estos otros signos se refieren tanto a aquello que cae bajo el acto de la voluntad, como al acto mismo de la voluntad. Así cuando Dios manda honrar a los padres, el mismo honrar a los padres es algo bueno, y el acto de mandarlo también lo es. Pero en la permisión se refieren solamente al acto

permisor, y no a aquello que cae bajo la permisión. Luego es bueno que Dios permita una deformidad; pero de esto no se sigue que la misma deformidad tenga alguna rectitud.

5. La verdad que compete a las negaciones y defectos se reduce a la verdad absoluta que está en el entendimiento, la cual procede de Dios; y, por tanto, la verdad de los defectos procede de Dios, aunque los mismos defectos no provengan de Él.

6. El no ser no es causa de la verdad de las proposiciones negativas en el sentido de que las produzca en el entendimiento; sino que la misma alma las produce conformándose con el no ente que se da fuera de ella; de donde el no ser que se da fuera del alma no es la causa eficiente de la verdad en el alma, sino la causa cuasi ejemplar. La objeción procedía de la causa eficiente.

7. Aunque el mal no provenga de Dios, sin embargo, el que el mal sea juzgado tal cual es, sí que procede de Dios; de donde la verdad por la cual es verdadero que el mal existe, procede de Dios.

8. Aunque el mal no obre en el alma más que bajo la especie del bien, sin embargo, como es un bien deficiente, el alma forma en sí la noción de defecto, y de este modo concibe la noción del mal, y así el mal es conocido como mal.

Artículo 9: Si la verdad se encuentra en el sentido

Paral.: S.Th., I, q.16, a.2; I, q.17, a.2.

Parece que no.

Objeciones

1. San Anselmo dice, en efecto, que «la verdad es la rectitud que solo la mente puede percibir»[112]. Pero el sentido no se incluye en la naturaleza de la mente. Luego la verdad no está en el sentido.

2. Además, san Agustín demuestra en De diversis quaestionibus LXXXIII[113] que la verdad del cuerpo no es conocida por los sentidos; y sus razones han sido expuestas más arriba[114]. Luego la verdad no está en el sentido.

En contra

Dice san Agustín en De vera religione que «la verdad es aquello por lo que se manifiesta lo que es». Pero lo que es, se manifiesta no solamente al entendimiento, sino también al sentido[115]. Luego la verdad no solo está en el entendimiento, sino también en el sentido.

Respuesta

Hay que decir que la verdad está en el entendimiento y en el sentido pero no de la misma manera.

En el entendimiento está como consecuencia del acto del entendimiento y como conocida por el entendimiento. La verdad, en efecto, sigue a la operación del entendimiento en tanto que el juicio del entendimiento se refiere a la cosa tal como ella es; pero la verdad es conocida por el entendimiento en cuanto que él vuelve sobre su propio acto; y no solo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su proporción a la cosa, proporción que no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del mismo acto; y, por su parte, ésta última tampoco puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el mismo entendimiento, a cuya naturaleza le pertenece acomodarse a las cosas. Luego el entendimiento conoce la verdad en tanto que vuelve sobre sí mismo.

En cambio, la verdad está en el sentido como una consecuencia de su acto, a saber, en tanto que el juicio del sentido se refiere a la cosa tal como ella es; pero no está en el sentido como conocida por el sentido, pues aunque el sentido juzga de las cosas con verdad, sin embargo, no conoce la verdad por la que juzga; y esto, aunque el sentido conoce que él siente, sin embargo, no conoce su naturaleza, y por consiguiente tampoco conoce la naturaleza de su acto, ni la proporción a la cosa, y así tampoco su verdad.

Y la razón de esto es que aquellas cosas que son las más perfectas de todas en la realidad, como las sustancias intelectuales, retornan sobre su esencia con un retorno completo, pues por el hecho de que conocen algo puesto fuera de ellas, salen de algún modo fuera de sí mismas; pero en cuanto conocen que conocen, ya empiezan a volver sobre sí, porque el acto del conocimiento es intermedio entre el cognoscente y lo conocido. Pero este retorno se completa en tanto que

conocen sus propias esencias. Por eso, se dice en el De causis que «todo el que conoce su esencia vuelve sobre ella con un retorno completo»[116].

Ahora bien, aquel sentido que está más cercano entre todos a la sustancia intelectual comienza ciertamente a volver sobre su esencia, porque no solo conoce lo sensible, sino que también conoce que él siente; pero su retorno no es completo, porque ningún sentido conoce su esencia. Y la razón de esto la pone Avicena[117] en que el sentido no conoce nada más que mediante un órgano corporal, y no es posible que el órgano corporal ocupe un lugar intermedio entre la potencia sensitiva y la misma esencia.

En cuanto a las potencias naturales no sensitivas de ningún modo vuelven sobre sí mismas, porque no conocen que ellas obran, como el fuego no conoce que él calienta.

Y con esto se muestra la solución a las objeciones.

Artículo 10: Si hay alguna cosa falsa

Paral.: In Sent., I, d.19, q.1, a.1; S.Th., I, q.17, a.1; In Periherm., I, lect. 3; In Metaphysicam, V, lect. 22; VI, lect. 4.

Parece que no.

Objeciones

1. En efecto, como dice san Agustín en Soliloquia, «verdadero es aquello que es»[118]. Luego falso es lo que no es. Pero lo que no es no es cosa alguna. Luego ninguna cosa es falsa.

2. Se puede replicar a esto que lo verdadero es una diferencia del ente, y así, de igual modo que lo verdadero es aquello que es, también lo falso. Pero, por el contrario, ninguna diferencia divisiva se identifica con aquello de lo que es diferencia. Pero lo verdadero se identifica con el ente, como se ha dicho anteriormente[119]. Luego lo verdadero no es diferencia divisiva del ente, para que alguna cosa pueda decirse falsa.

3. Además, «la verdad es la adecuación de la cosa y el entendimiento»[120]. Pero toda cosa es adecuada al entendimiento divino, porque nada puede ser en sí mismo distinto de como el entendimiento divino lo conoce. Luego toda cosa es verdadera. Luego ninguna cosa es falsa.

4. Además, toda cosa tiene verdad por su forma, pues por esto se dice a un hombre verdadero porque tiene la verdadera forma de hombre. Pero no hay cosa alguna que no tenga alguna forma, ya que todo ser es por la forma. Por tanto, toda cosa es verdadera. Luego ninguna cosa es falsa.

5. Además, lo verdadero y lo falso se comportan del mismo modo que lo bueno y lo malo. Pero como lo malo se encuentra en las cosas, sin embargo, no se sustantifica más que en el bien, como dicen Dionisio[121] y san Agustín[122]. Luego si la falsedad se encuentra en las cosas, no se sustantificará más que en lo verdadero; lo cual no parece posible, porque entonces serían lo mismo lo

verdadero y lo falso, lo cual es absurdo; como también son lo mismo el hombre y lo blanco por el hecho de que la blancura se sustantifica en el hombre.

6. Además, san Agustín en Soliloquia argumenta así: si alguna cosa se dice falsa, esto será porque es semejante o porque es desemejante: «Pero si es por ser desemejante, nada hay que no pueda decirse falso, porque nada hay que no sea desemejante a algún otro; y si es por ser semejante, también es insostenible, pues las cosas son verdaderas porque son semejantes»[123]. Luego la falsedad no puede encontrarse de ningún modo en las cosas.

En contra

1. San Agustín define así lo falso: «Es falso lo que está acomodado a la semejanza de una cosa»[124], pero sin alcanzar perfectamente esa semejanza. Pero toda criatura está hecha a semejanza de Dios. Luego como ninguna criatura llega a la perfecta semejanza con Dios por modo de identidad, parece que toda criatura es falsa.

2. Además, dice san Agustín en De vera religione: «Todo cuerpo es verdadero cuerpo y falsa unidad»[125]. Pero esto se dice en cuanto todo cuerpo imita a la unidad sin ser unidad. Luego, como cualquier criatura imita, según algún modo de perfección, la perfección divina y, sin embargo, dista infinitamente de ella, parece que cualquier criatura es falsa.

3. Además, así como lo verdadero se convierte con el ente, también lo bueno. Pero por el hecho de que lo bueno se convierta con el ente no se impide el que se encuentre alguna cosa mala. Luego tampoco por el hecho de que lo verdadero se identifique con el ente se impedirá el que se encuentre alguna cosa falsa.

4. Además, san Anselmo dice en De veritate que la verdad de la proposición es doble: una «cuando significa lo que tiende a significar»[126]; como esta proposición: «Sócrates está sentado», significa que Sócrates está sentado, bien sea que efectivamente esté sentado, o que no lo esté; otra, cuando significa aquello «para lo que ha sido formada», pues ha sido formada para que signifique que algo es cuando efectivamente es; y es en este sentido en el que se dice propiamente verdadera la enunciación. Luego, por la misma razón, cualquier cosa se dirá verdadera cuando cumple aquello para lo que ha sido hecha, y falsa cuando no lo cumple. Pero toda cosa que no alcanza su fin no cumple aquello para lo que ha sido hecha. Luego, como muchas cosas son así, parece que hay muchas cosas falsas.

Respuesta

Se ha de decir que, como la verdad consiste en la adecuación de la cosa y el entendimiento, así la falsedad consiste en su desacuerdo.

Ahora bien, la cosa se compara al entendimiento divino y al humano, como se ha dicho más arriba[127]. Al entendimiento divino se compara, en primer lugar, como lo medido a su medida en todo aquello que se dice o se encuentra positivamente en las cosas, porque todo eso proviene del arte del entendimiento divino; en segundo lugar, se compara como lo conocido al cognoscente, y así también las negaciones y defectos se adecúan al entendimiento divino, porque todo eso lo conoce Dios, aunque no lo cause.

Es, pues, evidente que la cosa, de cualquier manera que se halle o cualquiera que sea la forma bajo la que exista, o la privación o el defecto, se adecúa al entendimiento divino. Y así es manifiesto que cualquier cosa es verdadera en comparación al entendimiento divino, como dice san Anselmo en De veritate: «Así pues, la verdad está en todo lo que es ente, porque todo lo que es ente está en la suma verdad»[128]. De donde, por comparación al entendimiento divino ninguna cosa puede ser falsa.

Pero por comparación al entendimiento humano se da algunas veces el desacuerdo de la cosa con el entendimiento, desacuerdo producido de algún modo por la misma cosa. Pues la cosa produce el conocimiento de sí misma en el alma por lo que de ella aparece externamente, ya que nuestro conocimiento toma su origen en los sentidos, que tienen por objeto a las cualidades sensibles. Por eso, en De anima I se dice que «los accidentes tienen una gran parte en el conocimiento de la esencia»[129]. Por consiguiente cuando en alguna cosa aparecen ciertas cualidades sensibles que dan a conocer una naturaleza que no está bajo ellas, se dice que aquella cosa es falsa. De aquí que diga el filósofo en su

Metaphysica que se llaman falsas a aquellas cosas que «están naturalmente dispuestas a que se conozca que no son o como no son»[130], como ocurre con el oro falso, en el que aparecen externamente el color de oro y otros accidentes propios del oro, y sin embargo no tiene interiormente la naturaleza del oro.

Pero la cosa no es causa de la falsedad en el alma de manera tal que cause dicha falsedad necesariamente, porque la verdad y la falsedad existen principalmente en el juicio del entendimiento, y cuando el alma juzga de las cosas no es pasiva frente a ellas, sino que es más bien en cierto modo activa. De donde la cosa no se dice falsa porque cause siempre una falsa aprehensión de sí misma, sino porque está naturalmente dispuesta a causarla mediante sus apariencias sensibles.

Pero como, según se ha dicho[131], la comparación de la cosa al entendimiento divino es esencial y por ella se dice absolutamente verdadera; mientras que la comparación al entendimiento humano es accidental y por ella no se dice verdadera de un modo absoluto, sino relativo y en potencia; por eso, absolutamente hablando toda cosa es verdadera y ninguna falsa; pero relativamente, es decir, en orden a nuestro entendimiento, algunas cosas se dicen falsas. Y, según esto, hay que responder a los argumentos aducidos en pro y en contra.

Respuesta

s

1. Esta definición «verdadero es aquello que es» no expresa perfectamente la razón de verdad, sino solo de un modo material, a no ser que con esa expresión «lo que es» se dé a entender la afirmación de la proposición, a saber, que se diga que es verdadero aquello que se dice o se entiende que es como es en las cosas; y así también falso se dice aquello que no es, es decir, aquello que no es tal como se dice o se entiende; y esto puede encontrarse en las cosas.

2. Lo verdadero, propiamente hablando, no puede ser diferencia del ente; pues el ente no tiene diferencia alguna, como se prueba en la Metaphysica III[132]; pero lo verdadero se compara al ente como si fuera diferencia de él, como también lo bueno, a saber, en cuanto expresan algo acerca del ente que el nombre de ente no expresa, y en este sentido la noción de ente está indeterminada respecto de la noción de verdadero; y así la noción de verdadero se compara a la noción de ente en cierto modo como la diferencia se compara al género.

3. A la tercera objeción se contesta concediéndola, pues se refiere a la cosa en orden al entendimiento divino.

4. Aunque toda cosa tiene forma, no toda cosa tiene aquella forma que se manifiesta exteriormente por sus cualidades sensibles, y en este sentido se dice falsa en cuanto está naturalmente dispuesta a producir una falsa estimación de sí misma.

5. Algo existente fuera del alma puede llamarse falso, como se desprende de lo

dicho en el cuerpo del artículo, porque está naturalmente dispuesto a causar una falsa estimación de sí, pues lo que nada es no está naturalmente dispuesto a causar ninguna estimación porque no mueve a la facultad cognoscitiva; de donde es necesario que aquello que se dice falso sea algún ente. Luego como todo ente en cuanto tal es verdadero, es necesario que la falsedad que existe en las cosas se funde sobre alguna verdad; por eso, san Agustín dice en Soliloquia que «el actor que representa a las verdaderas personas en el teatro no sería falso si no fuera verdadero actor; e igualmente un caballo pintado no sería un caballo falso si no fuera una verdadera pintura»[133]. Pero de esto no se sigue que los contradictorios sean verdaderos, porque la afirmación y la negación en cuanto expresan lo verdadero y lo falso no se refieren a lo mismo.

6. Una cosa se dice falsa en cuanto que está naturalmente ordenada a engañar; y cuando digo «engañar» quiero decir cierta acción que induce a un defecto. Pero nada está naturalmente ordenado a obrar más que en cuanto es ente, mientras que todo defecto es un no ente. Además, toda cosa en tanto que es ente tiene la semejanza de lo verdadero, pero en cuanto que es no ente se aparta de esta semejanza. Por ello, esto que llamo «engañar», en todo lo que implica de acción, toma su origen de dicha semejanza, pero en todo lo que implica de defecto, en lo que consiste formalmente la razón de falsedad, surge de la desemejanza; y, por eso, san Agustín dice en De vera religione[134], que la falsedad nace de la desemejanza.

Respuesta a las objeciones en contra

1. El alma no está naturalmente ordenada a ser engañada por cualquier semejanza, sino por una semejanza grande, en la que no se puede descubrir fácilmente la desemejanza; y de aquí que por una semejanza mayor o menor pueda engañarse el alma según que tenga más o menos perspicacia para descubrir la desemejanza. Sin embargo, tampoco se debe decir en absoluto que alguna cosa es falsa porque induce a alguien al error, sino porque está naturalmente ordenada a engañar a muchos o a los entendidos. Las criaturas ciertamente, aunque lleven en sí mismas alguna semejanza de Dios, con todo comportan una máxima desemejanza, para que no suceda, a no ser por suma ignorancia, que la mente se engañe con aquella semejanza. Luego por las mencionadas semejanza y desemejanza de las criaturas respecto de Dios, no se sigue que todas las criaturas deban decirse falsas.

2. Algunos pensaron que Dios es cuerpo, y como Dios es la unidad por la que todas las cosas son algo uno, pensaron en consecuencia que el cuerpo es la misma unidad, por la misma semejanza de la unidad. Según esto, se dice al cuerpo falsa unidad en cuanto indujo o puede inducir a algunos al error de creer que el cuerpo es la unidad.

3. La perfección es doble, a saber, primera y segunda. La perfección primera es la forma de cada cosa por la cual tiene ser, y por eso ninguna cosa está privada de esta perfección mientras permanece. La perfección segunda es la operación, que es el fin de la cosa o aquello por lo que alcanza el fin, y de esta perfección está privada a veces la cosa. Pues bien, de la primera perfección resulta en la cosa la razón de verdadero, pues por el hecho de que la cosa tiene forma, imita el arte del entendimiento divino y causa en el alma el conocimiento de ella misma; pero de la segunda perfección resulta en la cosa la razón de bondad, que proviene del fin. Y, por eso, lo malo se encuentra absolutamente en las cosas, pero no lo falso.

4. Según el filósofo en su Ethica IV[135] la verdad es el bien del entendimiento, pues la operación del entendimiento es perfecta en tanto que su concepción es verdadera; y como la enunciación es el signo de lo entendido, por eso la verdad es su mismo fin. Pero no ocurre así con las demás cosas, y por ello no es lo mismo.

Artículo 11: Si en los sentidos se da la falsedad

Paral.: S.Th., I, q.17, a.2; q.85, a.6; In de anima, III, lect. 6; In Metaphysicam, IV, lect. 12.

Parece que no.

Objeciones

1. Se dice, en efecto, en De anima III[136] que «el entendimiento siempre es recto». Pero el entendimiento es la parte superior del hombre. Luego también las otras partes del hombre secundarán esta rectitud, como ocurre en el mundo astronómico, donde los cuerpos inferiores están ordenados por el movimiento de los superiores. Luego también el sentido, que es la parte inferior del alma, será siempre recto; y así no habrá falsedad en él.

2. Además, san Agustín dice en De vera religione que «los mismos ojos no nos engañan, pues no pueden dar a conocer otra cosa que su propia afección. Y si todos los sentidos del cuerpo dan a conocer su afección tal y como es, ignoro qué más debemos exigirles»[137]. Luego en los sentidos no hay falsedad.

3. Además, san Anselmo dice en De veritate: «A mí no me parece que la verdad o la falsedad esté en los sentidos, sino en la opinión»[138]; lo que confirma la misma tesis.

En contra

1. El mismo san Anselmo dice: «Ciertamente que en nuestros sentidos está la verdad, pero no siempre, pues, las cosas nos engañan a veces»[139].

2. Según san Agustín en Soliloquia, «suele llamarse falso a lo que se aparta mucho de lo verosímil, aunque tenga alguna imitación de lo verdadero»[140]. Pero el sentido tiene cierta semejanza de algunas cosas que no son así en la realidad, como sucede a veces cuando alguien a quien se le oprime el ojo ve dos cosas en vez de una. Luego en el sentido hay falsedad.

3. Se puede replicar a esto que los sentidos no se engañan acerca de los sensibles propios, sino sobre los comunes. Pero, por el contrario, cuando algo es aprehendido de modo diferente a como es hay una aprehensión falsa. Pero cuando un cuerpo blanco se ve verde a través de un vidrio, el sentido lo aprehende de modo diferente a como es, pues lo aprehende como verde, y juzga así de él, a no ser que intervenga un juicio superior por el que se manifieste la falsedad. Luego el sentido se engaña incluso acerca de los sensibles propios.

Respuesta

Hay que decir que nuestro conocimiento, que toma su origen en las cosas, procede de este modo, que primero comienza en el sentido y después se acaba en el entendimiento. De modo que el sentido se encuentra situado entre el entendimiento y las cosas; y así, comparado con las cosas, son como un entendimiento, y comparado con el entendimiento, es como cierta cosa. Por tanto, en el sentido se dice que hay verdad o falsedad de dos maneras.

Primera, según el orden del sentido al entendimiento, y así se dice que el sentido es falso o verdadero como lo son las cosas, a saber, en cuanto causan una estimación falsa o verdadera en el entendimiento.

Segunda, según el orden del sentido a las cosas; y así se dice que hay verdad o falsedad en el sentido como las hay en el entendimiento, es decir, en cuanto juzga ser lo que es o lo que no es.

Por tanto, si hablamos del sentido de la primera manera, entonces unas veces hay falsedad en él y otras veces no; pues el sentido es cierta cosa en sí mismo, pero es también indicativo de otra cosa.

Por eso, si se compara al entendimiento en cuanto es cierta cosa, de ningún modo hay falsedad en el sentido comparado con el entendimiento; porque según como está dispuesto así manifiesta su disposición al entendimiento y, por eso, san Agustín dice en el texto citado[141] que «los sentidos no pueden dar a conocer en el alma algo distinto de su propia afección».

En cambio, si se compara al entendimiento en cuanto es representativo de otra cosa, como quiera que a veces la representa de modo distinto a como es, entonces se dice que el sentido es falso, pues está naturalmente ordenado a causar una falsa estimación en el entendimiento, aunque no la cause necesariamente, como se ha dicho de las cosas[142]; porque el entendimiento, del mismo modo que juzga de las cosas, juzga de lo que le ofrecen los sentidos.

Así, pues, el sentido, comparado al entendimiento, siempre causa en éste una estimación verdadera de su propia disposición, pero no de la disposición de las cosas.

Pero si se considera el sentido en cuanto se compara a las cosas, entonces hay en el sentido verdad o falsedad de modo semejante a como las hay en el entendimiento.

En el entendimiento, la verdad y la falsedad se encuentran primero y principalmente en el juicio que compone o divide, pero en la simple aprehensión no se hallan sino por relación al juicio que resulta de esa simple aprehensión. De donde también en el sentido se dará propiamente la verdad y la falsedad en cuanto que juzga de los objetos sensibles; pero en cuanto aprehende lo sensible no hay allí propiamente verdad o falsedad, más que por relación al juicio que resulta de esa aprehensión, a saber, en cuanto de tal aprehensión resulta naturalmente tal o cual juicio.

Ahora bien, acerca de ciertos objetos el juicio del sentido es natural, como ocurre en los sensibles propios; mientras que acerca de otros el juicio se verifica por cierta comparación, que en el hombre la realiza la facultad cogitativa, que es una potencia de la parte sensitiva, en cuyo lugar los animales tienen la estimativa natural; y así es como juzga el sentido acerca de los sensibles comunes y de los sensibles indirectos.

Pero la operación natural de una cosa es siempre uniforme, a no ser que sea impedida indirectamente o por un defecto intrínseco o por un obstáculo extrínseco; de donde el juicio del sentido es siempre verdadero acerca de los sensibles propios, a no ser que haya algún impedimento en el órgano o en el medio; pero acerca de los sensibles comunes o indirectos el juicio de los sentidos es a veces falso.

Y así queda patente cómo puede haber falsedad en los sentidos.

Por otro lado, respecto a la aprehensión del sentido, debe tenerse en cuenta que hay una facultad aprehensiva que capta la especie sensible estando presente la cosa sensible, como ocurre con el propio sentido; pero hay también otra que aprehende dicha especie estando ausente la cosa, como ocurre con la imaginación; y, por eso, el sentido externo siempre aprehende la cosa como es, si no hay ningún impedimento en el órgano o en el medio; pero la imaginación aprehende muchas veces la cosa como no es, porque la aprehende como presente estando ausente; y, por eso, dice el filósofo en la Metaphysica[143] que la falsedad no está en el sentido, sino en la fantasía.

Respuesta

s

1. En el universo astronómico los cuerpos superiores no reciben nada de los inferiores, sino al revés; pero en el hombre, el entendimiento, que es superior, recibe algo de los sentidos; y, por tanto, no es el mismo caso.

A las otras objeciones la solución es clara por lo dicho en el cuerpo del artículo.

Artículo 12: Si se da la falsedad en el entendimiento

Paral.: In Sent., I, d.19, q.5, a.1, ad 7; C.G., I, c. 59; III, c.108; STh., I, q.12, a.3; q.58, a.5; q.85, a.6; In de anima, III, lect. 11; In Periherm., I, lect. 3; In Metaphysicam, VI, lect. 4; IX, lect. 11.

Parece que no.

Objeciones

1. En el entendimiento hay dos operaciones, a saber, una que forma las quididades en la cual no hay falsedad, como dice el filósofo en De anima III[144]; y otra que compone y divide, en el cual tampoco hay falsedad, como se ve por lo que dice san Agustín en De vera religione: «Nadie entiende lo falso»[145]. Luego la falsedad no está en el entendimiento.

2. Además, dice san Agustín en De diversis quaestionibus LXXXIII que «quien se engaña no entiende aquello en lo que se engaña»[146]. Luego en el entendimiento no puede haber falsedad.

3. También dice Algacel: «O entendemos algo como es o no entendemos»[147]. Pero quien entiende una cosa como es la entiende con verdad. Luego el entendimiento siempre es veradero y en él hay falsedad.

En contra

El filosofo en De anima III dice que «donde hay composición de conceptos hay verdad o falsedad»[148]. Luego la falsedad se encuentra en el entendimiento.

Respuesta

Hay que decir que el nombre de entendimiento se toma del hecho de que conoce lo íntimo de la cosa, pues entender es como leer dentro. Los sentidos y la imaginación solo conocen los accidentes exteriores; únicamente el entendimiento llega hasta las esencias de las cosas. Pero después el entendimiento trabaja diversamente con las esencias de las cosas conocidas raciocinando e inquiriendo.

Por eso, el nombre de entendimiento puede tomarse en dos sentidos:

Uno, atendiendo solo a su acepción originaria, y así decimos propiamente que entendemos cuando aprehendemos la esencia de las cosas o cuando entendemos aquellas cosas que son inmediatamente conocidas una vez que el entendimiento conoce las esencias de las cosas, como son los primeros principios, que conocemos inmediatamente que se conocen sus términos, y por eso también se llama entendimiento al hábito de los primeros principios.

La esencia de la cosa es el objeto propio del entendimiento; de donde, así como acerca de los sensibles propios los sentidos siempre son verdaderos, así también el entendimiento acerca de lo que es o de la esencia, como se dice en De anima III[149].

Sin embargo, puede haber ahí falsedad, a saber, en cuanto el entendimiento compone o divide falsamente; lo cual ocurre de dos maneras: o en cuanto atribuye a una cosa la definición de otra, como si atribuyera al asno la definición de animal racional mortal; o en cuanto une entre sí partes de una definición que no pueden unirse, como si concibiese la siguiente definición del asno: animal

irracional inmortal, pues daría por supuesto algo que es falso, a saber, que «algún animal irracional es inmortal».

Y así se ve claro que la definición no puede ser falsa, más que en cuanto implica una afirmación falsa. A este doble modo se alude en la Metaphysica V[150].

Igualmente el entendimiento tampoco se engaña en absoluto acerca de los primeros principios. De donde resulta evidente que si tomamos el entendimiento según aquella acción por la que se le impone el nombre de entendimiento, no hay falsedad en él.

Pero el entendimiento puede tomarse comúnmente en una segunda acepción: en cuanto se extiende a todas sus operaciones, y así comprende la opinión y el raciocinio; y de este modo hay falsedad en el entendimiento, aunque no si se hace una recta resolución a los primeros principios.

Y con esto queda clara la solución a las objeciones.

---

1. Traducción del texto latino de la edición Leonina 1970: https://www.corpusthomisticum.org/qdv01.html; cf. Quaestiones Disputatae de Veritate I, R. M. Spiazzi (ed.) (Marietti, Turín-Roma 1964).

2. San Agustín, Soliloquia, II, c. 5: PL 32,889.

3. Boecio, De hebdomadibus, Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona: PL 64,1311.

4. Aristóteles, Metaphysica, I, 1, 993 b 30.

5. Aristóteles, Metaphysica, IV, 7, 1011 b 25.

6. Boecio, De hebdomadibus: PL 64,1311.

7. Anónimo, De causis, prop. 4, n. 37; cf. Tomás de Aquino, In De causis, lect. 4, n. 93-101 (Ed. Pera, Roma 1955).

8. Averroes, In De causis, com. 18 (17).

9. Avicena, Metaphysica, trat. 1, c. 6 (fol. 72rb; van Riet, 31).

10. Aristóteles, Metaphysica, III, 3, 998 b 22 ss.

11. Avicena, Metaphysica, I, c. 6 (fol. 72rb A).

12. Aristóteles, De anima, III, 8, 431 b 21.

13. Aristóteles, Ethica Nichomaquea, I, 1, 1094 a 3.

14. San Agustín, Soliloquia, II, c. 5: PL 32,889.

15. Avicena, Metaphysica, trat. 1, c. 6 (fol. 72rb A).

16. Esta definición no se encuentra en Isaac Israeli. Una equivalente fue propuesta por Avicena, Metaphysica, trat. 1, c. 9 (fol. 74ra A).

17. San Anselmo, De veritate, c. 11: PL 158,479D-480B.

18. Aristóteles, Metaphysica, IV, 7, 1011 b 25.

19. San Hilario, De Trinitate, V, 3: PL 10,131C.

20. San Agustín, De vera religione, c. 36: PL 34,151.

21. San Agustín, De vera religione, c. 31: PL 34,147.

22. Aristóteles, Metaphysica, IV, 2, 1003 b 10.

23. Avicena, Metaphysica, trat. 1, c. 6 (fol. 72rb A).

24. Cf. a.1.

25. Aristóteles, De anima, III, 8,431 b 28-29.

26. San Agustín, Soliloquia, II, c. 5: PL, 32,888.

27. Aristóteles, Metaphysica, VI, 4, 1027 b 25.

28. Aristóteles, De anima, III, 10, 433 a 14.

29. Aristóteles, Metaphysica, VI, 4, 1027 b 25.

30. Aristóteles, Metaphysica, X, 1, 1053 a 31.

31. San Anselmo, De veritate, c. 7: PL 158,475B-C.

32. San Agustín, De vera religione, c. 36: PL 34,151.

33. Aristóteles, Metaphysica, V, 29, 1024 b 21.

34. Aristóteles, Categoriae, 5,4 b 8 y 12, 14 b 21.

35. Aristóteles, De anima, III, 5,430 a 14.

36. Cf. Avicena, Metaphysica, I, c. 9 (fol. 74ra A5).

37. Aristóteles, De anima, III, 6, 430 a 26.

38. Aristóteles, Metaphysica, VI, 4, 1027 b 25.

39. Aristóteles, Metaphysica, VI, 4, 1027 b 29.

40. Cf. Aristóteles, Metaphysica, V, 29, 1024 b 17.

41. San Anselmo, De veritate, c. 13: PL 158,486C.

42. San Agustín, Soliloquia, II, 5: PL 32, 889.

43. San Hilario, De Trinitate, V, 3: PL 10, 131 C.

44. San Anselmo, De veritate, c. 13: PL 158,484C.

45. San Agustín, De libero arbitrio, I, c. 10: PL 32,1233; II, 6: PL 32, 1248; De Trinitate, XV, c. 1: PL 42,1057.

46. Cf. San Agustín, De libero arbitrio, II, c. 12: PL 32,1059.

47. San Agustín, De vera religione, c. 31: PL 34,148.

48. San Agustín, Liber de diversis quaestionibus LXXXIII, q.9: PL 40,13.

49. San Agustín, Liber de diversis quaestionibus LXXXIII, q.9: PL 40,13.

50. San Agustín, De vera religione, c. 36: PL 34,152.

51. Pseudo-Dionisio Areopagita, De caelesti hierarchia, 13, §3: PG 3,301D.

52. De causis, com. 24 (23).

53. Definición de Isaac Israeli, cf. Avicena, Metaphysica, trat. 1, c.9 (fol. 74ra).

54. San Agustín, De Trinitate, XII, c. 15: PL 42,1011.

55. Cf. art. 2.

56. Glossa de Pedro Lombardo Super Psalmos, 11,2.

57. San Anselmo, De veritate, c. 13: PL 158,484C.

58. San Anselmo, Monologium, c. 18: PL 158,903.

59. Aristóteles, Physica, I, 9, 192 a 25.

60. San Agustín, De libero arbitrio, II, c. 8: PL 32,1252.

61. Aristóteles, Perihermeneias, I, 6, 17 a 26.

62. Cicerón, De inventione rethorica, II, 53, n. 162.

63. Boecio, De philosophiae consolatione, V, prosa 6: PL 63, 859B.

64. San Anselmo, Monologium, c. 32 y c. 63: PL 158,186B y 209 A.

65. Cf. art 3.

66. San Agustín, Soliloquia, II, c. 2 y 15: PL 32, 886 y 898.

67. San Anselmo, Monologium, c. 18: PL 158, 168B; BAC, t. 1, 238.

68. San Anselmo, De veritate, c. 10: PL 158,479A; BAC, t. 1, 520.

69. Aristóteles, De anima, III, 6,430 b 1.

70. Pseudo-Dionisio Areopagita, De divinis nominibus, VII, 2: PG 3, 869B; cf. Tomás de Aquino, In de divinis nominibus, lect. 3, n. 724-726.

71. San Anselmo, De veritate, c. 10: PL 158,479A.

72. Cf. ad 2.

73. Cf. Aristóteles, Tópica, I, 7, 103 a 29; Physica, II, 1, 192 b 36.

74. Cicerón, De inventione, II, 53, 159.

75. Digesto, I, tit. 1, ley 10.

76. Avicena, Sufficientia, I, 3 (fol. 15v).

77. Aristóteles, De anima, II, 4, 415 b 2; De generatione animalium, II, 1,731 b 18ss.; Avicena, Metaphysica, VI, 5 (fol. 94rb); Averroes, In de anima, II, com. 34.

78. Aristóteles, Metaphysica, V, 15, 1021 a 26-36, b 1-4; Avicena, Metaphysica, III, c. 10 (fol. 83v).

79. Aristóteles, Metaphysica, V, 9, 1018 a 9.

80. San Anselmo, De veritate, c. 13: PL 158,485C.

81. Cf. art. 5.

82. San Anselmo, De veritate, c. 7: PL 158,475B-C.

83. Cf. Aristóteles, Tópica, VIII, 10, 160 b 27; Metaphysica, IV, 2, 1004 b 2.

84. San Agustín, Soliloquia, I, c. 15: PL 32, 884.

85. San Anselmo, De veritate, c. 13: PL 158,485B.

86. Aristóteles, Categoriae, 5,4 b 8.

87. San Anselmo, De veritate, c. 13: PL 158,485.

88. Liber sex principiorum, I.

89. Aristóteles, Physica, IV, 4, 212 a 20-21.

90. Cf. art. 5.

91. San Agustín, De libero arbitrio, II, c. 12: PL 32, 1259.

92. Cf. art. 2.

93. Cf. San Anselmo, De veritate, c. 2 y c. 5: PL 158, 469-472.

94. Aristóteles, De anima, III, 5,430 a 23.

95. Cf. Aristóteles, De anima, III, 6, 430 a 31.

96. San Agustín, De vera religione, c. 36: PL 34, 152.

97. San Hilario, De Trinitate, III, c. 23: PL 10, 92B.

98. San Agustín, De Trinitate, VIII, c. 1: PL 42, 947-948.

99. San Agustín, De vera religione, c. 36: PL 34, 152.

100. San Anselmo, De veritate, c. 8: PL 158,475D-476A.

101. San Agustín, De diversis quaestionibus LXXXIII, q. 21: PL 40,16.

102. San Agustín, Soliloquia, II, c. 5: PL 32,888.

103. 1 Cor 12,3.

104. Pseudo-Ambrosio, Super I Corintios XII, 3: PL 17,285C.

105. San Agustín, Soliloquia, II, c. 5: PL 32,889.

106. Aristóteles Metaphysica, IV, 2, 1003 b 22; X, 2, 1054 a 12.

107. San Agustín, De vera religione, c. 36: PL 34,151.

108. Cf. a.2.

109. Aristóteles, Metaphysica, X, 1, 1053 a 31.

110. Aristóteles, Ethica Nicomachea, VI, 2, 1139 a 25-30.

111. Aristóteles, Metaphysica, VI, 4, 1027 b 29.

112. San Anselmo, De veritate, c. 11: PL 158,480A.

113. San Agustín, De diversis quaestionibus LXXXIII, q.9: PL 40,13.

114. Cf. a.4, ob 6 y ob 7.

115. San Agustín, De vera religione, c. 36: PL 34,151.

116. De causis, propositio XV (XIV), n. 124.

117. Avicena, De anima, V, c. 2 (fol. 23va).

118. San Agustín, Soliloquia, II, c. 5: PL 32,889.

119. Cf. a.1.

120. Cf. como se indicó en el a.1 c: Avicena, Metaphysica, trat. 1, c. 9 (fol. 74ra).

121. Pseudo-Dionisio Areopagita, De divinis nominibus, c. 4, § 20: PG 3,721A.

122. San Agustín, Enchiridion, c. 13 y c. 14: PL 40,237-238.

123. San Agustín, Soliloquia, II, c. 8: PL 32,891.

124. San Agustín, Soliloquia, II, c. 15: PL 32,898.

125. San Agustín, De vera religione, c. 34: PL 34,150.

126. San Agustín, De veritate, c. 2: PL 158,470C.

127. Cf. a.2.

128. San Anselmo, De veritate, c. 7: PL 158,475B.

129. Aristóteles, De anima, I, 1,402 b 21-22.

130. Aristóteles, Metaphysica, V, 29, 1024 b 21-22.

131. Cf. a.4.

132. Aristóteles, Metaphysica, III, 3, 998 b 22.

133. San Agustín, Soliloquia, II, c. 10: PL 32,893.

134. San Agustín, De vera religione, c. 36: PL 34,152.

135. Aristóteles, Ethica Nicomachea, VI, 2, 1139 a 27.

136. Aristóteles, De anima, III, 10, 433 a 26.

137. San Agustín, De vera religione, c. 33: PL 34,149.

138. San Anselmo, De veritate, c. 6: PL 158,473D.

139. San Anselmo, De veritate, c. 6: PL 158,473C.

140. San Agustín, Soliloquia, II, c. 15: PL 32, 898.

141. Cf. art.2.

142. Cf. art.10.

143. Aristóteles, Metaphysica, IV, 5, 1010 b 2-3.

144. Aristóteles, De anima, III, 6,430 a 26-27.

145. San Agustín, De vera religione, c. 34: PL 34, 150.

146. San Agustín, De diversis quaestionibus LXXXIII, q. 32: PL 40, 22.

147. Algacel, Metaphysica, p. I, tr. 3, sent. 11, ed. Muckle, 83.

148. Aristóteles, De anima, III, 6,430 a 27.

149. Aristóteles, De anima, III, 6,430 b 27-30.

150. Aristóteles, Metaphysica, IX, 10, 1051 b 23.

Suma Teológica I, q. 16:

sobre la verdad

[1]

Puesto que la ciencia es de lo verdadero, después de la consideración de la ciencia de Dios, hay que investigar ahora lo concerniente a la verdad. Esta cuestión plantea ocho preguntas:

1. Si la verdad está en las cosas o solo en el entendimiento

2. Si está solo en el entendimiento que compone y divide

3. Relación entre verdadero y ser.

4. Relación entre verdadero y bien.

5. Si Dios es la verdad.

6. Si todas las cosas son verdaderas con una sola verdad o con muchas.

7. Sobre la eternidad de la verdad.

8. Sobre su inmutabilidad.

Artículo 1: La verdad, ¿está o no está solo en el entendimiento?

Paral.: S.Th., I-II, q.64, a.3; In Sent., I, d.19, q.5, a.1; De Verit., q.1, a.2; C.G. I,60; In Periher., 1, lect.3; In Metaphys., 6, lect.4.

Objeciones

por las que parece que la verdad no está solo en el entendimiento, sino más bien en las cosas.

1. Agustín, en el libro Soliloquia[2] rechaza la siguiente definición de verdadero: «Verdadero es lo que se ve»; porque, según eso, las piedras que están en lo más profundo de la tierra, no serían verdaderas piedras porque no se ven. También rechaza la siguiente: «Verdadero es aquello que es tal como le parece al que lo conoce, si quiere y puede conocerlo»; porque, según eso, se seguiría que nada sería verdadero, si nada pudiera ser conocido. Y define lo verdadero de la siguiente manera: «Verdadero es lo que existe». Así, parece que la verdad está en las cosas y no en el entendimiento.

2. Además, lo que es verdadero, lo es por la verdad. Así, pues, si la verdad está solo en el entendimiento, nada será verdadero más que cuando es conocido; y éste es uno de los errores de los antiguos filósofos[3] que decían: «Es verdadero todo lo que lo parece». A ello se seguirían cosas contradictorias simultáneamente verdaderas si a diversas personas simultáneamente les pareciera que cosas contradictorias son verdaderas.

3. Además, como consta en I Poster.: «Aquello de lo que depende una cosa es más que ella»[4]. Pero, tal como dice el filósofo en Praedicamentis: «De que una cosa sea o no sea depende que una opinión u oración gramatical sea verdadera o falsa»[5]. Luego la verdad está más en las cosas que en el entendimiento.

En contra está lo que dice el filósofo en VI Metaphys.: «Lo verdadero y lo falso no están en las cosas, sino en el entendimiento»[6].

Respuesta

Hay que decir que: Así como se llama bien a aquello a lo que tiende el apetito, así se llama verdadero aquello a lo que tiende el entendimiento. La diferencia entre el apetito, el entendimiento o cualquier otro conocimiento, está en que el conocimiento es tal según está lo conocido en quien lo conoce; y el apetito es tal según el que apetece tiende hacia lo apetecido. De este modo, el fin del apetito, que es el bien, está en lo apetecido; pero el fin del conocimiento, que es lo verdadero, está en el mismo entendimiento. Como el bien está en la cosa, en cuanto que está relacionada con el apetito; y, por eso, la razón de bondad deriva de la cosa apetecida al apetito, por lo cual, si es apetito del bien se llama apetito bueno; así también, como lo verdadero está en el entendimiento en cuanto que hay conformidad entre éste y la cosa conocida, es necesario que la razón de verdadero derive del entendimiento a lo conocido, como también se llama verdadera aquella cosa conocida en cuanto que tiene alguna relación con el entendimiento.

La relación que lo conocido tiene con el entendimiento puede ser esencial o accidental. Es esencial cuando su propio ser depende del entendimiento; y accidental en cuanto que es cognoscible por el entendimiento. Como si decimos que una casa tiene relación esencial con el entendimiento de su constructor; y accidental con cualquier otro entendimiento del que no dependa.

Pues bien, el juicio sobre una cosa se fundamenta en lo que es esencial en ella, no en lo que en ella es accidental. Por eso, cualquier cosa se dice que es absolutamente verdadera según la relación que tiene con el entendimiento del que depende. Por eso también, se dice que las cosas artificiales son llamadas verdaderas por su relación con nuestro entendimiento. Así, se dice que una casa es verdadera cuando se asemeja a la forma que hay en la mente del constructor; y que una frase es verdadera cuando expresa un pensamiento verdadero.

Asimismo, se dice que las cosas son verdaderas por asemejarse a la imagen de las especies que hay en la mente divina. Se dice, por ejemplo, que una piedra es verdadera piedra cuando posee la naturaleza propia de la piedra, según la concepción previa existente en el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad principalmente está en el entendimiento; secundariamente está en las cosas, en cuanto que se relacionan con el entendimiento como principio.

Según todo esto, la verdad puede ser definida de varias maneras. Pues Agustín, en el libro De Vera Religione, dice: «La verdad es aquello con lo que se pone al descubierto lo que algo es»[7]. E Hilario dice: «Verdadero es el ser que desvela, que manifiesta»[8]. Todo eso se refiere a la verdad en cuanto que está en el entendimiento. A la verdad de algo en cuanto relacionado con el entendimiento pertenece la definición que Agustín da en el libro De Vera Religione: «La verdad es la semejanza total con el principio; en ella no hay ninguna desemejanza»[9]. Y aquella definición que da Anselmo[10]: «Verdad es la rectitud solo perceptible por la mente»; pues recto es lo que concuerda con el principio. También la definición que da Avicena[11]: «La verdad de una cosa es la propiedad de su ser que está afincado en ella». Cuando se dice: «Verdad es la adecuación entre objeto y entendimiento», esto incluye los dos aspectos indicados.

Respuesta a las objeciones

1. A la primera hay que decir que Agustín habla de la verdad del objeto, excluyendo del concepto de este tipo de verdad su relación con nuestro entendimiento. Pues todo lo que es accidental queda excluido de cualquier definición.

2. A la segunda hay que decir que los antiguos filósofos no decían que las especies naturales provinieran de algún entendimiento, sino de la casualidad. Y porque consideraban que lo verdadero conlleva relación con el entendimiento, se vieron obligados a construir la verdad de las cosas en relación con nuestro entendimiento. De todo lo cual se seguía una serie de inconvenientes que el filósofo menciona en IV Metaphys[12]. Estos inconvenientes no se dan si la verdad de las cosas consiste en la relación con el entendimiento divino.

3. A la tercera hay que decir que aunque la verdad de nuestro entendimiento está causada por el objeto, sin embargo, no es necesario que la razón de verdad se encuentre primero en el objeto. La razón de salud, por ejemplo, no se encuentra antes en la medicina que en el animal; pues el poder de la medicina, no su salud, causa salud, ya que no es agente unívoco. Igualmente, el ser del objeto, no su verdad, causa la verdad del entendimiento. Por eso, el filósofo dice que la opinión y la oración gramatical verdadera es: «Por aquello que algo es, no por aquello que algo es verdadero»[13].

Artículo 2: La verdad, ¿está o no está en el entendimiento que compone y divide?

Paral.: In Sent., I, d.19, q.5, ad 7; De Verit., q.1 a.3.9; C.G. I,59; ln De Anima 3, lect.11; In Metaphys., VI, lect.4; In Periherm. I, lect.3.

Objeciones por las que parece que la verdad no está solo en el entendimiento que compone y divide:

1. El filósofo, en el III De Anima[14], dice que, así como los sentidos, que captan lo sensible, siempre son verdaderos, así también lo es el entendimiento, que conoce de algo aquello que es. Pero la composición y división no están ni en el sentido ni en el entendimiento que conoce lo que es. Luego la verdad no está solo en el entendimiento que compone y divide.

2. Además, en el libro De definitionibus[15], Isaac dice que la verdad es la adecuación entre el objeto y el entendimiento. Pero así como el entendimiento de la cosas complejas puede adecuarse a las cosas, también lo podrá hacer el entendimiento de lo no complejo, y también el sentido que siente una cosa como es. Luego la verdad no está solo en el entendimiento que compone y divide.

En contra está lo que dice el filósofo en VI Metaphys.: «Sobre lo simple y sobre lo que algo es»[16] no hay verdad ni en el entendimiento ni en las cosas.

Respuesta

Hay que decir que, como ya se dijo[17], lo verdadero, en cuanto a su primera razón, está en el entendimiento. Como toda cosa es verdadera en cuanto que tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto que conoce, sea verdadero en cuanto tiene la semejanza de lo conocido, que es la forma del entendimiento en cuanto que conoce. Y por eso, la verdad se define como la adecuación entre el entendimiento y el objeto. De ahí que conocer tal adecuación sea conocer la verdad. Esto no lo conocen de ninguna manera los sentidos; pues aunque la vista tenga la semejanza de lo visible, sin embargo, no conoce la adecuación existente entre lo visto y lo que aprehende de ello. No obstante, el entendimiento puede conocer la adecuación existente entre él y lo conocido; pero no la aprehende por conocer de algo aquello que es, sino cuando juzga que hay adecuación entre la realidad y la forma que aprehende de tal realidad. Entonces, en primer lugar conoce y dice lo verdadero. Y esto lo hace componiendo y dividiendo; pues en toda proposición, la forma indicada por el predicado o la aplica a alguna cosa concretada en el sujeto, o la separa de ella. Así, parece bien que sea verdadero el sentido al sentir algo, o que lo sea el entendimiento conociendo de algo lo que es; pero no porque conozca o diga lo verdadero. Lo mismo cabe decir de frases complejas o incomplejas. Así, pues, la verdad puede estar en el sentido, o en el entendimiento que conoce de algo lo que es, o en una cosa verdadera. Pero no como lo conocido en el que lo conoce, que es lo que conlleva el nombre de verdadero; ya que la perfección del entendimiento es lo verdadero como conocido. Por lo tanto, hablando con propiedad, la verdad está en el entendimiento que compone y divide; no en el sentido o en el entendimiento que conoce de algo lo que es.

Respuesta a las objeciones: Está clara por lo dicho.

Artículo 3: ¿Se identifican o no se identifican lo verdadero y el ser?

Paral.: In Sent., I, d.8, q.1, a.3; d.19, q.5 ad 3.7; De Verit., q.1, a.1; a.2, ad 1; q.21, a.1.

Objeciones por las que parece que lo verdadero y el ser no se identifican:

1. Propiamente, lo verdadero está en el entendimiento, como se dijo[18]. Y propiamente, el ser está en las cosas. Luego no se identifican.

2. Además, lo que es aplicable al ente y al no ente no se identifica con el ente. Pero lo verdadero es aplicable al ente y al no ente, ya que verdadero es lo que el ser es; y lo que no es el no ser. Luego lo verdadero y el ente no se identifican.

3. Además, las cosas que entre sí unas son anteriores y otras posteriores, no parece que se identifiquen. Pero lo verdadero parece ser anterior al ente, pues el ente no es conocido más que bajo la razón de lo verdadero. Luego no parece que se identifiquen.

En contra está lo que dice el filósofo en II Metaphys.: «La disposición de las cosas es la misma en el ser y en la verdad»[19].

Respuesta

Hay que decir que como lo bueno está relacionado con el apetito, lo verdadero lo está con el conocimiento. Algo tiene ser en tanto en cuanto es cognoscible. Por eso, en el III De Anima se dice que, en cuanto al sentido y al entendimiento, «el alma en cierto modo todas las cosas»[20]*. Así, como el bien se identifica con el ente, también lo verdadero. Sin embargo, así como lo bueno añade al ente la razón de apetecible, también lo verdadero añade algo por su relación con el entendimiento.*

Respuesta a las objeciones

1. A la primera hay que decir que, como se dijo[21], lo verdadero está en las cosas y en el entendimiento. Lo verdadero que hay en las cosas se identifica con el ente según la sustancia. Pero lo verdadero que hay en el entendimiento se identifica con el ente como lo que pone en evidencia con lo puesto en evidencia. Ya que esto entra en la razón de verdadero, como se dijo[22].

Asimismo, puede decirse que, como lo verdadero, también el ente está en las cosas y en el entendimiento; si bien principalmente lo verdadero está en el entendimiento y el ente lo está en las cosas. Esto sucede así porque lo verdadero y el ente son conceptos distintos.

2. A la segunda hay que decir que el no ente no tiene en sí mismo nada por lo que se le pueda conocer, sino que es conocido porque el entendimiento lo hace cognoscible. De ahí que lo verdadero se fundamente en el ente, puesto que el no ente es un determinado ente de razón, es decir, aprehendido por la razón.

3. A la tercera hay que decir que cuando se dice que el ente no puede ser aprehendido sin la razón de lo verdadero, esto puede entenderse de dos maneras. Una, que el ente no es aprehendido más que cuando la razón de lo verdadero es consecuencia de la aprehensión del ente. En este sentido, la frase contiene verdad. Otra, que el ente no puede ser aprehendido más que cuando se aprehende la razón de lo verdadero. En este sentido, la frase expresa algo falso; porque el ente entra en la razón de lo verdadero. Lo mismo sucedería si comparáramos lo inteligible con el ente. Pues, de no ser inteligible, el ente no sería entendido; sin embargo, puede ser entendido a pesar de no entenderse su inteligibilidad. Por lo mismo, es verdadero el ente conocido; sin embargo, conociendo al ente no se conoce lo verdadero.

Artículo 4: Conceptualmente, ¿es o no es anterior el bien a lo verdadero?

Paral.: S.Th., I, q.5, a.3, ad 4; De Verit., q.21, a.3; In Hebr., 11 lect.1.

Objeciones

por las que parece que, conceptualmente, el bien es anterior a lo verdadero:

1. Como consta en I Physic.[23], lo que es universal, conceptualmente es lo primero. Pero el bien es más universal que lo verdadero, ya que lo verdadero es un determinado bien, es decir, un bien del entendimiento. Luego conceptualmente el bien es anterior a lo verdadero.

2. Además, como se dijo[24], el bien está en las cosas; lo verdadero está en la composición y división que hace el entendimiento. Pero lo que está en las cosas es anterior a lo que está en el entendimiento. Luego conceptualmente el bien es anterior a lo verdadero.

3. Además, como consta en IV Ethic.[25], la verdad es una especie de virtud. Pero la virtud se encuentra dentro del bien, ya que, como dice Agustín[26], es una buena cualidad de la mente. Luego el bien es anterior a lo verdadero.

En contra, lo que está en muchos, conceptualmente es lo primero. Pero lo verdadero está en cosas en las que no se encuentra lo bueno, por ejemplo, en las matemáticas. Luego lo verdadero es anterior al bien.

Respuesta

Hay que decir que aun cuando en la realidad el bien y lo verdadero se identifiquen con el ente, sin embargo, se diferencian conceptualmente. Por eso, hablando en sentido absoluto, lo verdadero es anterior al bien. Esto es así por dos motivos:

1) Primero, porque lo verdadero está más cerca que el bien del ente, que es anterior. Pues lo verdadero contempla al mismo ser de forma total e inmediata; pero el concepto de bien sigue al ser, en cuanto que de algún modo es perfecto; lo cual lo convierte en apetecible.

2) Segundo, porque el conocimiento por naturaleza precede al apetito. Por eso, como lo verdadero está vinculado con el conocimiento, y el bien con el apetito, conceptualmente lo verdadero es anterior al bien.

Respuesta a las objeciones

1. A la primera hay que decir que la voluntad y el entendimiento se incluyen mutuamente; pues el entendimiento conoce la voluntad y la voluntad quiere conocer al entendimiento. Así, entre las cosas que se orientan hacia el objeto de la voluntad, también están incluidas las del entendimiento, y viceversa. De ahí que, en el orden de lo apetecible, el bien es tenido como universal, y lo verdadero como particular. En el orden de lo inteligible es al revés. En cuanto que lo verdadero es un determinado bien, se sigue que el bien es anterior en el orden de lo apetecible, pero no porque sea anterior en sentido absoluto.

2. A la segunda hay que decir que conceptualmente es anterior lo que primero concibe el entendimiento. Lo primero que aprehende el entendimiento es el mismo ente; lo segundo, que conoce el ente; lo tercero, que apetece el ente. Luego primero se da el concepto de ente; después, el de lo verdadero; por último, el de bien incluso bien en las cosas.

3. A la tercera hay que decir que la virtud denominada verdad no es una verdad común, sino una determinada verdad según la cual el hombre, en dichos y hechos, se manifiesta como es. Y particularmente, se llama verdad de la vida, en cuanto que el hombre cumple aquello a lo que está ordenado por el entendimiento divino. Como se dijo[27], la verdad está en ciertas cosas. Y la verdad de la justicia lo es en cuanto que el hombre cumple lo que la ley ordena con respecto a la relación entre los hombres. Luego de todas estas verdades particulares no se puede pasar a la verdad en general.

Artículo 5: Dios, ¿es o no es la verdad?

Paral.: S.Th., I-II, q.3, a.7; In Sent. I, d.19, q.5, a.1; De Verit., q.1, a.7; C.G. I,60.61.62; III,51.

Objeciones por las que parece que Dios no es la verdad:

1. La verdad consiste en la composición y división que hace el entendimiento. Pero en Dios no hay ni composición ni división. Luego en Él no está la verdad.

2. Además, según Agustín en el libro De vera religione: «La verdad es la semejanza del principio»[28]. Pero en Dios no hay semejanza de ningún principio. Luego en Dios no está la verdad.

3. Además, lo que se dice de Dios se dice en cuanto que Él es la primera causa de todo. Como el ser de Dios es la causa de todo ser, y su bondad es causa de todo bien, si en Dios está la verdad, todo lo verdadero lo será por Él. Que hay quien peca es algo verdadero. Luego también lo será por Él. Lo cual es evidentemente falso.

En cambio está lo que dice el Señor en Jn 14,6: «Yo soy el camino, la verdad y la vida».

Respuesta

Hay que decir que, como ya se dijo[29], la verdad se encuentra en el entendimiento en cuanto que aprehende la cosa como es; y en la cosa en cuanto que es adecuable al entendimiento. Todo esto se da en Dios en grado sumo. Pues su ser no solo se conforma a su entendimiento, sino que también es su mismo entendimiento. Y su conocer es la medida y causa de cualquier otro ser y entendimiento. Y Él mismo es su ser y su conocer. Por lo tanto, en Él no solo está la verdad, sino que Él mismo es la primera y suma verdad.

Respuesta a las objeciones

1. A la primera hay que decir que aun cuando en el entendimiento divino no hay composición ni división, sin embargo, por su inteligencia simple todo lo juzga y todo lo complejo lo conoce. Así, en su entendimiento está la verdad.

2. A la segunda hay que decir que lo verdadero de nuestro entendimiento se da cuando se conforma a su principio, a saber, a las cosas de las cuales toma el conocer. La verdad de las cosas se da cuando se conforman a su principio, a saber, al entendimiento divino. Por esto, propiamente no se puede decir de la verdad divina, a no ser, tal vez, si se le aplica al Hijo, que tiene principio. Pero si hablamos de la verdad esencialmente, no es admisible, a no ser que la convirtamos en una proposición afirmativa o negativa como, por ejemplo, cuando decimos «El Padre existe por sí mismo porque no existe por otro». Igualmente puede decirse: La verdad divina es semejanza del principio, en cuanto que su ser no es distinto de su entendimiento.

3. A la tercera hay que decir que el no ser y las privaciones por sí mismas no contienen verdad, sino que la tienen solo por la aprehensión del entendimiento. Toda aprehensión del entendimiento proviene de Dios. Por eso, lo que de verdad tiene la frase: «Este acto de fornicar es verdadero», proviene de Dios totalmente. Pero si se argumenta: «Luego este acto de fornicar proviene de Dios», la frase no es más que el llamado sofisma de accidente.

Artículo 6: ¿Hay o no hay una sola verdad como criterio de todo lo verdadero?

Paral.: In Sent., I, d.19, q.5, a.2; De Verit., q.1, a.4; q.21, a.4, ad 5; q.27, a.1, ad 7; C.G. III,47; Quodl., 10, q.4, a.1; De Carit., a.9, ad 1.

Objeciones por las que parece que solo hay una verdad, criterio de todo lo verdadero:

1. Según Agustín[30], nada es superior a la mente humana más que Dios. Pero la verdad es superior a la mente humana; pues aun cuando la mente juzga sobre la verdad, sin embargo, lo hace no según propios principios, sino según los de la verdad. Luego solo Dios es la verdad. Por lo tanto, no hay más verdad que Dios.

2. Además, dice Anselmo en el libro De veritate[31]: Así como el tiempo está relacionado con lo temporal, la verdad lo está con lo verdadero. Pero solo hay un tiempo para todo lo temporal. Luego solo hay una verdad para todo lo verdadero.

En contra está lo que se dice en el Sal 11,2: ¡Qué pocas son las verdades entre los hombres!

Respuesta

Hay que decir que, en cierto modo, una es la verdad por la que todo es verdadero, y en cierto modo no lo es. Para probarlo hay que tener presente que, cuando algo se atribuye a muchos unívocamente, aquello mismo se encuentra en cada uno propiamente, como animal se encuentra en cualquier especie de animal. Pero cuando algo se dice de muchos análogamente, aquello mismo se encuentra en uno solo de ellos propiamente, por el que son denominados todos los demás. Como sano se dice del animal, de la orina y de la medicina, no porque la salud esté en el animal solo, sino porque por la salud del animal se denomina medicina sana porque la produce, y orina sana porque la manifiesta. Y aunque la salud no está ni en la medicina ni en la orina, sin embargo, en ambas hay algo por lo que una la produce y otra la manifiesta.

Se ha dicho[32] que la verdad está primero en el entendimiento y después en las cosas, en cuanto que están orientadas hacia el entendimiento divino. Por lo tanto, si hablamos de la verdad en cuanto que existe en el entendimiento, según su propia razón, en muchos entendimientos creados hay muchas verdades; lo mismo que en un solo entendimiento si conoce muchas cosas. Por eso, la Glosa[33] al Sal 11,2: ¡Qué pocas son las verdades entre los hombres!, etc., dice que así como por una sola cara humana resultan muchas imágenes en un espejo, así de una sola verdad divina resultan muchas verdades. Y si hablamos de la verdad según está en las cosas, todas serían verdaderas con una sola verdad, a la que cada una se asemeja según su propia entidad. De este modo, aun cuando sean muchas las esencias o formas de las cosas, sin embargo, una sola es la verdad del entendimiento divino, según la cual todas las cosas son denominadas verdaderas.

Respuesta a las objeciones

1. A la primera hay que decir que el alma no juzga todas las cosas según la verdad de cada una, sino según la verdad primera reflejada en ella como en un espejo según los primeros principios. De ahí se sigue que la verdad primera es mayor que el alma. Y, sin embargo, también la verdad creada, presente en nuestro entendimiento, es mayor que el alma, no absolutamente, sino en cierto modo, es decir, en cuanto que la perfecciona. Así, también puede decirse que la ciencia es superior al alma. Pero es verdad que ningún ser subsistente es superior al alma racional, sino solo Dios.

2. A la segunda hay que decir que lo dicho por Anselmo contiene verdad ya que las cosas son llamadas verdaderas por relación con el entendimiento divino.

Articulo 7: La verdad creada, ¿es o no es eterna?

Paral.: S.Th., I, q.10, a.3, ad 3; In Sent., I, d.19, q.5, a.3; De Verit., q.1, a.5; C.G. II,36.83.84; De Pot., q.3, a.17, ad 27.

Objeciones por las que parece que la verdad creada es eterna:

1. Agustín, en el libro De libero arbitrio[34], dice que nada hay más eterno que la razón de círculo y que dos y tres son cinco. Pero estas verdades son verdad creada. Luego la verdad creada es eterna.

2. Además, todo lo que existe siempre es eterno. Pero los universales están en todas partes y siempre. Luego son eternos. Por lo tanto, también lo verdadero que es universal en grado sumo.

3. Además, todo lo que es verdadero en el presente, siempre fue verdadero y siempre lo será. Pero como la verdad de la proposición referida al presente es una verdad creada, también lo es la del futuro. Luego alguna verdad creada es eterna.

4. Además, todo lo que carece de principio y de fin es eterno. Pero la verdad de lo enunciable carece de principio y de fin. Porque si la verdad comenzó antes de que existiese, verdadero será que la verdad no existía; y como era verdadero por alguna verdad, verdadero será que había verdad antes de que comenzara a existir. Igualmente, si se dice que la verdad tiene final, se sigue que es después de dejar de existir; pues verdadero será que la verdad no existe. Luego la verdad es eterna.

En contra, como se ha establecido anteriormente[35], solo Dios es eterno.

Respuesta

Hay que decir que la verdad de lo enunciable no es más que una verdad del entendimiento. Pues lo enunciable está en el entendimiento y en la palabra. En cuanto que está en el entendimiento, contiene en sí mismo verdad. En cuanto que está en la palabra, es un enunciable verdadero si expresa la verdad del entendimiento; no por alguna verdad existente en el enunciable como en su sujeto. Se dice que la orina, por ejemplo, es sana, no por la salud que contiene, sino porque indica la salud existente en el animal. Igualmente, como se dijo[36], las cosas se denominan verdaderas por la verdad del entendimiento. Por eso, si ningún entendimiento fuera eterno, ninguna verdad lo sería. Pero, porque el único entendimiento eterno es el divino, solo en Él la verdad es eterna. Tampoco por eso se sigue que algo sea eterno como Dios, pues la verdad del entendimiento divino es el mismo Dios, como ya se demostró[37].

Respuesta a las objeciones

1. A la primera hay que decir que la razón de círculo, y que dos y tres son cinco, contienen eternidad en la mente divina.

2. A la segunda hay que decir que el hecho de que algo exista siempre y en todas partes, puede ser entendido de dos maneras.

1) Una, en cuanto que tiene la capacidad de extenderse a todo tiempo y lugar, como Dios a quien le corresponde estar en todas partes y siempre.

2) Otra, cuando no contiene nada que esté determinado por algún lugar o tiempo; como la materia prima, de la que se dice que es una, no porque tenga una forma, como el hombre es uno por la unidad de una forma, sino porque no tiene ninguna forma que produzca distinciones. En este sentido se dice que cualquier universal está en todas partes y siempre, es decir, en cuanto que los universales prescinden del aquí y ahora. Pero no se sigue que sean eternos a no ser en el entendimiento si éste es el entendimiento eterno.

3. A la tercera hay que decir que aquello que ahora es, el que fuera antes de ser responde a que en su causa estaba el poder ser. Por eso, anulada la causa, hubiera sido anulado su poder ser. Solo la causa primera es eterna. Pero de ahí no se sigue que lo que ahora es, en aquella causa siempre hubiera sido real el llegar a ser, a no ser en cuanto que en la causa eterna siempre fue real que llegara a ser. Esta causa solo es Dios.

4. A la cuarta hay que decir que porque nuestro entendimiento no es eterno, tampoco lo es la verdad de los enunciables formados por nosotros, sino que empezó. Y antes de que existiera la verdad, no era verdadero decir que tal verdad no existiese, a no ser por el entendimiento divino, el único en el que la verdad es eterna. Pero ahora es verdadero decir que entonces la verdad no existía. Y que algo no es verdadero, no lo es más que por la verdad que ahora hay en nuestro entendimiento; no por alguna verdad que provenga de la cosa. Porque ésta es la verdad del no ente, pues el no ente no tiene en sí nada que sea verdadero, sino solo por parte de nuestro entendimiento cuando lo concibe. Por eso, decir que la verdad no existía sería verdadero en tanto en cuanto concibamos el mismo no ser como previo a su ser.

Artículo 8: La verdad, ¿es o no es inmutable?

Paral.: In Sent., I, d.19, q.5, a.3; De Verit., q.1, a.6.

Objeciones por las que parece que la verdad es inmutable.

1. Agustín, en el libro II De libero arbitrio[38], dice que la verdad no es igual a la mente porque sería mutable como lo es la mente.

2. Además, lo que permanece después de todo cambio es inmutable, como la materia prima, que es ingénita e incorruptible porque permanece después de toda generación y corrupción. Pero la verdad permanece después de toda mutación, porque después de todo cambio es verdadero decir ser o no ser. Luego la verdad es inmutable.

3. Además, si cambia la verdad de un enunciado, en grado sumo cambiaría si cambiase lo enunciado. Pero ni así cambia. Pues, según Anselmo[39], la verdad es una determinada rectitud por la que algo cumple lo que de él hay en la mente divina. La proposición «Sócrates está sentado», recibe de la mente divina que signifique que Sócrates está sentado; y también el mismo significado cuando no está sentado. Luego la verdad de la proposición en nada cambia.

4. Además, donde hay una misma causa, hay un mismo efecto. Pero una misma cosa es causa de estas tres proposiciones: «Sócrates está sentado, estará sentado, estuvo sentado». Luego la misma verdad hay en las tres. Por lo tanto, la verdad de tales proposiciones permanece inmutable. Lo mismo que la verdad de cualquier otra proposición.

En contra está lo que se dice en el Sal 11,2: ¡Qué pocas son las verdades entre los hombres!

Respuesta

Hay que decir que, como ya se dijo[40], propiamente la verdad está solo en el entendimiento, y las cosas son llamadas verdaderas por la verdad que hay en algún entendimiento. Por lo tanto, la mutabilidad de la verdad hay que analizarla con respecto al entendimiento, cuya verdad consiste en que tenga conformidad con las cosas conocidas. Y dicha conformidad puede cambiar de dos maneras, lo mismo que cualquier otra semejanza, según el cambio de uno de los términos de la comparación. Una manera, por parte del entendimiento, que se tenga una u otra opinión de una misma cosa. La otra manera, si, manteniendo la misma opinión de una cosa, esa cosa se cambia. En ambas maneras se realiza un cambio de verdadero a falso.

Por lo tanto, si hay algún entendimiento en el que no pueda darse un cambio de opinión, o al que no se le escape nada, en él la verdad es inmutable. Como se demostró anteriormente[41], un entendimiento así lo es el divino. Por eso, la verdad del entendimiento divino es inmutable. En cambio, la verdad de nuestro entendimiento es cambiable. No porque ella esté sometida a mutación, sino porque nuestro entendimiento pasa de la verdad a la falsedad. Así, puede decirse que las formas son cambiables. Pero la verdad del entendimiento divino, criterio de que todo lo demás sea o no sea verdadero, es completamente inmutable.

Respuesta a las objeciones

1. A la primera hay que decir que Agustín habla de la verdad divina.

2. A la segunda hay que decir que lo verdadero y el ser son convertibles. Por eso, así como el ente no se genera ni se corrompe en cuanto tal, sino solo accidentalmente, esto es, en cuanto que se genera o se corrompe esto o aquello, como se dice en I Physic.[42], así también la verdad cambia no porque en ella no permanezca ninguna verdad, sino porque no permanece la verdad que existía antes.

3. A la tercera hay que decir que la proposición no solo contiene verdad como otras cosas de las que se dice que la contienen, en cuanto que cumplen lo que está ordenado por el entendimiento divino, sino que se dice que contiene verdad de un modo especial, en cuanto que expresan la verdad, del entendimiento, la cual consiste en la conformidad entre el entendimiento y la cosa. Anulada dicha conformidad, cambia la verdad de la opinión y, consecuentemente, la verdad de la proposición. Así, pues, la proposición «Sócrates está sentado», al estar sentado la proposición será verdadera por la verdad del hecho, en cuanto que lo indica; y también por la verdad del significado, en cuanto que expresa una opinión verdadera. Pero al levantarse Sócrates, la primera verdad permanece pero cambia la segunda.

4. A la cuarta hay que decir que la acción de estar sentado de Sócrates, que es la causa de la verdad de la proposición «Sócrates está sentado», no es tenida por igual mientras Sócrates está sentado que después o antes de estar sentado. De ahí que la verdad causada por el hecho sea tenida de diversas maneras; y de diversas maneras se expresa con proposiciones en presente, en pretérito o en futuro. De ahí no se sigue que, aun cuando una de las tres proposiciones sea verdadera, permanezca invariable la misma verdad.

---

1. Traducido del texto latino de la edición Leonina de 1888: https://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html. Cf. Suma teológica bilingüe, t. I (BAC, Madrid ^{2}2014).

2. 2 c.5: PL 32,888.

3. Cf. las referencias dadas por Aristóteles, Metaphys., 3, c.5, n.1 (BK 1009a8): S. Th., lect. 9-5, nn. 661-719.

4. Aristóteles, c.2, n.15 (BK 72a29): Santo Tomás, In Metaph., lect.6, n.3

5. Aristóteles, c.3, n.22 (BK 4b8).

6. Aristóteles, 5, c.4, n.1 (BK 1027b25): Santo Tomás, In Metaph., lect.4, n.1230-1240.

7. C.36: PL 34,151.

8. De Trin., 5, n.14: PL 10,131.

9. C.36: PL 34,152.

10. De Verit., c.11: PL 158,480.

11. Metaphys., tr.8 c.6 (100r).

12. Aristóteles, 3, c.5 (BK 1009a6); c.6 (BK 1011a3).

13. Aristóteles, Cat., c.3, n.22 (BK 4b8).

14. Aristóteles, c.6, n.7 (BK 430b27): Santo Tomás, In Metaph., lect.11 n.762.

15. Avicena, Metaphys. tr.1 c.9 (74r). Cf. Alejandro de Hales, Summa Theol., p.I, n.89 (QR 1,142, nota 2).

16. Aristóteles, 5. c.4. n.1 (BK 1027b27): Santo Tomás, In Metaph.. lect.4. n. 130-140.

17. Cf. art. 1.

18. Cf. art. 1.

19. Aristóteles, lα. c.1. n.5 (BK 993b30): Santo Tomás, In Metaph.. lect.2. n.298.

20. Aristóteles, c.8. n.1 (BK 431b21): Santo Tomás, In Metaph.. lect.13. n.787.

21. Cf. art. 1.

22. Ibid.

23. Aristóteles, c.5. n.9 (BK 189a5): Santo Tomás, In Metaph.. lect.10. n.6-10.

24. Cf. art. 2.

25. Aristóteles, c.7. n.6 (BK 1127a29): Santo Tomás, In Metaph. lect.15. n.835.

26. San Agustín, De Libero Arbitrio, 2. c.19: PL 32,1267.

27. Cf. art. 1.

28. C.36: PL 34,152.

29. Cf. art. 1.

30. San Agustín, De Trin., 1.15. c.1: PL 42,1057.

31. C.14: PL 158,484.

32. Cf. art. 1.

33. Glossa de Pedro Lombardo (PL 191,155); cf. Glossa interl., (3,102r).

34. L.2 c.8: PL 32,1251.

35. q.10 a.3.

36. Cf. art 1.

37. Cf. art. 5.

38. C.12: PL 32,1259.

39. De Verit., c.7: PL 158, 475; c.10: PL 158,478.

40. S. Th., I, q. 16, a.1.

41. q.14, a.15.

42. Aristóteles, c.8. n.6 (BK 191b17): Santo Tomás, In Metaph., lect.14. n.4-7.

In I Sent, d. 19, q. 5, a. 1[1]

Cuestión 5

Respecto a la segunda prueba se examina la verdad, y se plantean tres cuestiones:

1. Qué es la verdad;

2. Si todas las cosas son verdaderas por una sola verdad, que es la verdad increada o primera;

3. Condiciones de la verdad: eternidad e inmutabilidad.

Artículo 1: Si la verdad es la esencia de la cosa

Objeciones

1. Parece que la verdad se identifica con la esencia. En efecto, san Agustín en Soliloquia, 2, 5, dice que verdadero es lo que es; otros dicen que lo verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es. Luego cada cosa es verdadera en cuanto que tiene el ser. Es así que el ser es el acto de la esencia. Luego parece que se identifica la verdad con la esencia, dado que cada cosa es formalmente verdadera por la verdad.

2. En todas las cosas que se diferencian o real o conceptualmente, una puede entenderse sin la otra, de ahí que —según Boecio[2]—, Dios puede entenderse sin entender su bondad. Es así que la esencia de una cosa no puede concebirse sin la verdad. Luego la esencia de una cosa y la verdad no difieren ni real ni conceptualmente.

3. Todo lo que se diferencia conceptualmente del ente, resulta de una adición al mismo ente. Pero lo que resulta de una adición a una cosa, la contrae y determina, como hombre respecto de animal. Luego parece que la verdad no se diferencia de la esencia, ni real, ni conceptualmente, puesto que la verdad no contrae al ente (ya que la verdad y el ente se convierten).

4. San Anselmo[3] dice que la verdad es la rectitud perceptible por la sola mente. Ahora bien, consta que habla de la rectitud metafóricamente, ya que la rectitud, propiamente dicha, es una propiedad del continuo. Es así que la bondad y la justicia, según su propia razón de ser, son una rectitud perceptible por la sola mente. Luego parece que la verdad se identifica con la bondad y con la justicia real y conceptualmente.

5. En contra, sucede que se dice que una cosa es verdadera tanto del ente como del no ente. Es así que los no entes no tienen esencia. Luego parece que la verdad no se identifica con la esencia, puesto que todo lo verdadero lo es por la verdad.

6. La verdad es perceptible por la solamente, como está claro en san Anselmo (ibid.). Es así que, lo que es perceptible por la sola mente no está en los objetos sensibles, sino solo en los inteligibles; ahora bien, la esencia es propia de ambos. Luego la esencia y la verdad no son lo mismo.

7. La verdad y la falsedad se encuentran solo en las cosas complejas, puesto que el singular incomplejo ni es verdadero, ni es falso. Es así que la esencia pertenece a las realidades incomplejas. Luego no es lo mismo que la verdad.

8. La falsedad se opone a la verdad. Ahora bien, en los entes se puede encontrar la falsedad, como cuando decimos oro falso; pero del ente no se predica el no-ente. Luego lo falso no se identifica con el no-ente; por lo tanto, tampoco la verdad se identifica con la esencia, puesto que, si lo contrario no se predica de su contrario como idéntico, tampoco lo opuesto de su opuesto.

Respuesta

Hay una triple diversidad en las cosas que son significadas por los nombres. Pues hay unas que, según todo su ser completo, se encuentran fuera del alma; de este género son los entes completos, como el hombre y la piedra. En cambio, hay otros que nada tienen fuera del alma, como los sueños y la imaginación de una quimera. Finalmente, hay otros que tienen el fundamento en la realidad que hay fuera del alma, pero el complemento de su razón de ser, en cuanto a aquello que es formal, se obtiene mediante una operación del alma, como es claro en el universal. En efecto, la humanidad es algo que está en la realidad, sin embargo, no tiene en ella la razón de universal, dado que no existe fuera del alma una humanidad común a muchos; pero, en cuanto que es recibida en el entendimiento, se le añade, mediante la operación del entendimiento, la intención según la cual se llama especie; de modo semejante sucede con el tiempo, que tiene el fundamento en el movimiento, a saber, en el antes y en el después del mismo movimiento; pero respecto a lo que es formal en el tiempo, a saber, la numeración, se completa a través de la operación del entendimiento numerante. Digo lo mismo de la verdad que tiene un fundamento en la cosa, pero su razón de ser se completa por una acción del entendimiento, a saber, cuando es aprehendida del mismo modo que es. De ahí que el filósofo[4] diga que la verdad y la falsedad están en el alma; pero el bien y el mal en las cosas. Ahora bien, dado que en una cosa se encuentra su esencia y su ser, la verdad se funda en el ser de la cosa más que en la esencia; como también el nombre de ente se impone por el ser; y en la misma operación del entendimiento que toma el ser de la cosa, tal y como es, mediante una cierta asimilación al mismo, se completa la relación de adecuación, en la que consiste la razón de verdad. Por lo tanto, afirmo que el mismo ser de la cosa es la causa de la verdad, en cuanto que está en el conocimiento de la inteligencia. Sin embargo, la razón de verdad se encuentra en el entendimiento antes que en la cosa: como también lo caliente y lo frío y otras causas de la salud son la causa de la salud que hay en el animal; y, sin embargo, se dice antes que el animal es sano, y se dice también que los signos o señales de la salud y la causa de la salud son sanos de acuerdo con la analogía a lo sano que hay en el animal.

Por lo que afirmo que lo verdadero se dice antes de la verdad del entendimiento, y se dice de la enunciación en cuanto que es signo de esa verdad; en cambio, lo verdadero se dice de la cosa, en cuanto que es su causa. Por lo tanto, se dice verdadera la cosa que naturalmente puede provocar por sí misma una aprehensión verdadera respecto a lo que aparece exteriormente en ella; y, de modo semejante, se dice falsa la cosa que naturalmente puede suscitar una aprehensión falsa respecto a lo que aparece exteriormente en ella, como se dice que el cobre es oro falso. Y de esto deriva que se llame también falso al hombre que, con palabras o hechos, muestra de sí mismo un ser distinto de lo que es; y, por oposición, se entiende la verdad [o veracidad] que es una virtud que consiste en las palabras y en los hechos, como dice el filósofo[5].

Ambas verdades, a saber, la del entendimiento y la de la cosa, se reducen a Dios mismo, como al primer principio, puesto que su ser es causa de todos los seres, y su inteligencia es la causa de todo conocimiento. Por esto, Él es la verdad primera y también el ente primero; pues, cada una de las cosas hace referencia a la verdad como al ser, como queda claro por lo dicho antes. Y de eso deriva que la primera causa del ser es la primera causa de la verdad y sumamente causa verdadera, es decir, Dios, como prueba el filósofo[6]. Pero la verdad de la enunciación se reduce a los primeros principios conocidos por sí, como a las primeras causas; y, principalmente, a este principio: la afirmación y la negación no son simultáneamente verdaderas, como dice Avicena[7]. Así se aclara de qué modo se dan diversas definiciones de verdad. Pues en cuanto la verdad se completa en la manifestación del entendimiento, se ofrece una definición de la verdad, como dice san Agustín: «La verdad es aquello mediante lo cual se muestra lo que es»[8]; y san Hilario: «Lo verdadero es lo que es declarativo y manifestativo del ser»[9]. En cuanto la verdad tiene el fundamento en la realidad, se da otra definición de la verdad, como aquella de san Agustín en Soliloquia, 2, 4: «Verdadero es lo que es»; y otra magistral: «Lo verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es»; y una también de Avicena: «La verdad de cualquier cosa es la propiedad de ser suyo que le ha sido asignado firmemente»[10]. Además, se da otra definición conforme a la conmensuración de lo que hay en el entendimiento respecto a aquello que hay en la realidad, como se dice: la verdad es la adecuación de la cosa al entendimiento; y san Agustín: «Es verdadero lo que es tal como aparece al cognoscente, si éste quiere y puede conocer»[11]. Por otro lado, se da otra definición de verdad en cuanto que es apropiada al Hijo, a quien también le es apropiado el conocimiento; es la de san Agustín en De vera

religione, 36: «La verdad es la suma semejanza al principio, la cual existe sin desemejanza alguna». Se da otra definición de la verdad, que comprende todas las acepciones de la verdad: la verdad es la rectitud, solo perceptible a la razón. En la «rectitud» está comprendida la conmensuración, y en el «perceptible por la sola mente» se alude a lo que completa la noción de verdad. También está claro, por lo dicho, que la verdad añade algo a la esencia según la razón, a saber, el orden al conocimiento o a la mostración de algo.

Respuestas

1. El ser se dice de dos modos: de un modo, en cuanto que el ente significa la esencia de las cosas y se divide en diez géneros; de un segundo modo, en cuanto que ser significa la composición que el alma hace; el filósofo[12] llama verdadero a este ente. De modo semejante, san Agustín, cuando afirma que lo verdadero es lo que es; como si dijera: es verdadero cuando se dice de aquello que es; y, parecidamente, se entiende la expresión: lo verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es. Y si en las proposiciones negativas hay una verdad que no consiste en la composición, sino en la división, sin embargo, la verdad que se expresa negativamente se funda en la verdad que se expresa afirmativamente, cuyo signo es que ninguna proposición negativa se prueba si no es por una afirmación. O puede decirse que estas definiciones son dadas de la verdad, no según su razón completa, sino según aquello que está fundado en la cosa.

2. Como la bondad indica la razón por la que la esencia se ordena al apetito, así la verdad expresa la razón por la que la esencia se ordena al entendimiento. Por lo tanto, de la misma manera que ningún ser es apetecido si se quita la razón de bien, así ningún ser es conocido si se elimina la razón de verdadero. Sin embargo, una es la razón de verdadero y otra la razón de ente. En efecto, se dice que una cosa no puede entenderse sin la otra de dos modos. O de manera que una no puede ser entendida si no se establece que la otra es: y, así, se dice que el ser no puede ser entendido sin lo verdadero, como tampoco puede ser entendido sin el hecho de ser inteligible. O de manera que siempre que se entiende una, se entiende también la otra: como quien conoce al hombre, conoce también el animal. Y, de este modo, el ser puede ser entendido sin lo verdadero, pero no al contrario, puesto que lo verdadero no está en la razón de ente, sino que el ente está en la razón de verdadero; como uno puede conocer el ente y, sin embargo, no conocer algo de la razón de inteligibilidad; pero nunca puede ser conocido lo inteligible bajo este aspecto, a no ser que sea conocido el ente. Por lo tanto, está también claro que el ente es la primera concepción del entendimiento.

3. La verdad añade algo al ente, como también el bien y el uno. Pero ninguno de ellos añade una diferencia que contraiga al ente, sino que añaden una razón consiguiente al ente: como el uno le añade la razón de indivisión; el bien, la razón de fin; y la verdad, la razón de orden al conocimiento; y por eso estos cuatro: ente, bien, uno y verdadero, se identifican.

4. La rectitud se dice metafóricamente de la bondad, de la justicia y de la verdad, bajo diversos aspectos. En efecto, en lo recto se encuentra una cierta proporción igualitaria de principio, medio y fin; por lo tanto, cuando alguien, al distribuir o al comunicar, guarda la medida de la igualdad de la justicia o la medida del precepto de la ley, se dice que hay rectitud de la justicia; y se dice que hay rectitud de la bondad, cuando una cosa no se sale de la conmensuración del fin; y se dice que hay rectitud de la verdad cuando no rebasa el orden de conmensuración de la cosa y del entendimiento.

5. Según Avicena, de lo que no es de ningún modo no se puede enunciar nada; en efecto, es preciso que aquello de lo que se enuncia algo sea aprehendido; y así tiene al menos un ser en el entendimiento que lo aprehende; y de este modo es claro que a la verdad le corresponde siempre un ser; pero no es necesario que siempre le corresponda a la verdad un ser en la cosa fuera del alma, puesto que la razón de verdad se completa en razón del alma.

6. Aunque el ser esté en las cosas sensibles, sin embargo, el sentido no aprehende la razón del ser o la intención de ente, como tampoco aprehende una forma sustancial, a no ser accidentalmente; porque solo aprehende los accidentes sensibles. Así también, aunque la verdad esté en las realidades sensibles, en cuanto que se dice que la verdad está en las cosas, sin embargo, la intención de verdad es solo percibida por el entendimiento. O incluso se debe decir que, aunque las realidades sensibles sean comprendidas por el sentido, sin embargo, su adecuación al entendimiento es comprendida solamente por la mente, y por esto se dice que la verdad es perceptible solo por la mente.

7. La operación del entendimiento es doble. A la primera algunos la llaman imaginación del entendimiento; y a ésta el filósofo[13] la denomina inteligencia de los indivisibles, que consiste en la aprehensión de la esencia simple, que, con otro nombre, se llama también formación. La otra es la que llamamos fe, que consiste en la composición o en la división de la proposición. La primera operación se refiere a la esencia de la realidad; la segunda a su ser. Y puesto que la razón de verdad se funda en el ser, y no en la esencia (como se ha dicho en el cuerpo del artículo), por ello, la verdad y la falsedad se encuentran propiamente en la segunda operación y en su signo que es la enunciación, y no en la primera o en su signo que es la definición, a no ser de modo relativo; como también el ser de la esencia es un cierto ser de razón. Pues bien, conforme a este ser se habla de la verdad en la primera operación del entendimiento; y de este modo se habla también de la definición verdadera. Pero a esta verdad no se le añade de por sí la falsedad, puesto que el entendimiento tiene un juicio verdadero sobre el objeto propio hacia el que tiende naturalmente, que es la esencia de la cosa, como la vista lo tiene del color; sin embargo, accidentalmente se mezcla la falsedad, a saber, en razón de la afirmación y de la negación aneja que sucede de dos modos: o comparando la definición con lo definido, y entonces se dice que la definición es falsa relativamente a algo, pero no de modo absoluto, como la definición del círculo es falsa dicha del triángulo; o bien relativamente a las partes de la definición entre sí, en las que está implicada la afirmación imposible, como en la definición del vacío, que es el lugar en el que no hay ningún cuerpo; esta definición es falsa absolutamente, como se dice en el libro V de la Metaphysica. Pero esto solamente sucede en las esencias de los compuestos, puesto que en las esencias de las realidades simples, el entendimiento solamente falla si no entiende nada en absoluto, como se dice en el libro IX de la Metaphysica. Ahora bien, en la segunda operación se mezcla la falsedad también de por sí, no en cuanto a las primeras afirmaciones que el entendimiento conoce naturalmente, como son los axiomas, sino en cuanto a aquellas cosas que de ellos se siguen: puesto que, al investigar la razón, es posible que yerre por la aplicación de una cosa a otra. Así pues, por lo dicho en el cuerpo del artículo, está claro que lo verdadero, propiamente hablando, que se encuentra solo en las realidades complejas, no se impide la conversión entre lo verdadero y el ente: puesto que cada una de las realidades incomplejas tiene su ser, el cual no es recibido por el entendimiento más que a modo de una composición; luego, por la propia razón que lo verdadero añade al ente, a saber, el orden al entendimiento, se sigue esta diferencia: que lo verdadero es propio de las cosas complejas, mientras que el ente se dice de la cosa incompleja que existe fuera del alma.

8. Como se ha dicho en el cuerpo del artículo, el ente es lo primero que concibe el entendimiento; por lo tanto, al ente no puede oponérsele algo a modo de contrariedad o de privación, sino solo a modo de negación: ya que como el ente no se funda en alguna cosa, tampoco su opuesto; en efecto, los opuestos lo son respecto a lo mismo. Ahora bien, uno, verdadero y bien, según su propia inteligibilidad, se fundan sobre la intención de ente, y, por ello, pueden tener una oposición de contrariedad o de privación fundadas sobre el ente, del mismo modo que también ellos se fundan en el ente. Por lo tanto, queda claro que lo verdadero y lo falso, el bien y el mal no se relacionan entre sí como el ente y el no ente, a no ser que el no ente se tome de modo particular, según la remoción de alguna cosa bajo la que subyace algún ente. Pero, así como una privación cualquiera del ente particular se funda en el bien, también lo falso se funda en algo verdadero, como en un ser. Consecuentemente, de la misma manera que aquello en lo que hay falsedad o malicia es un ente, aunque no sea un ente completo, así también, aquello que es malo o falso es un bien o una verdad incompletos.

---

1. Traducido del texto latino de Parma publicado en 1856: https://www.corpusthomisticum.org/snp1019.html.

2. De hebdom., 2.

3. De ver., 12.

4. Metaphys., V.

5. Metaphys., V.

6. Metaphys., II.

7. Log., II, 4.

8. De ver. rel., 36.

9. De Trin., V.

10. Metaphys., VIII.

11. Loc. cit.

12. Metaphys., V.

13. De anima, III.

In peri hermeneias I, lect. 3[14]

Texto de Aristóteles

16a9 Por otra parte, así como en el alma a veces hay, en efecto, intelección sin lo verdadero o lo falso, pero a veces, y como es necesario, ha de darse en ella uno de estos, así también en la palabra.

16a12 Respecto de la composición y la división se da, pues, la verdad y la falsedad.

16a13 Los nombres mismos, por tanto, y los verbos son muy semejantes a la intelección sin composición o división, como «hombre» o «blanco», cuando no se añade nada más; y no hay, pues, todavía lo verdadero o lo falso.

Hay ejemplo de esto, pues «chivociervo» significa, por cierto, algo, pero todavía no es verdadero o falso, si no se añade el ser o el no ser, o bien simplemente o bien según el tiempo.

Comentario

«Por otra parte, así como en el alma, etc.» Después que el filósofo ha enseñado el orden de la significación de las palabras, aquí trata acerca de la diferente significación de las palabras, algunas de las cuales significan lo verdadero o lo falso, otras no.

Y respecto de esto hace dos cosas: primero antepone la diferencia; segundo, la pone de manifiesto, donde dice: «Respecto de la composición, etc.»

Pero ya que las concepciones del intelecto anteceden en el orden de la naturaleza a las palabras, las cuales se emiten para expresar aquellas, por eso, atendiendo a la similitud de la diferencia que hay respecto del intelecto, propone la diferencia que hay respecto de las significaciones de las palabras, de manera que esta aclaración no solo sea por similitud, sino también por la causa a la cual imitan los efectos.

Hay que considerar, por tanto, que tal como se dijo al principio, la operación del intelecto es doble, como se enseña en Acerca del alma III[15], en una de las cuales no se da lo verdadero o lo falso, en cambio en la otra se da.

Y lo que dice es que en el alma a veces hay intelección sin lo verdadero o lo falso, pero a veces ha de tener por necesidad uno de estos; y ya que las palabras significativas se forman para expresar las concepciones del intelecto, por ello, en orden a que el signo se conforme con lo designado, es necesario que también algunas de las palabras significativas semejantemente signifiquen sin lo verdadero y lo falso, otras, en cambio, con lo verdadero y lo falso.

Después cuando dice: «Respecto de la composición y la división, etc.», pone de manifiesto lo que había dicho.

Y primero, en cuanto a lo que había dicho del intelecto; segundo, en cuanto a lo que había dicho de la comparación de las palabras con el intelecto, donde dice: Los nombres mismos, por tanto, y los verbos, etc.

Para mostrar, por tanto, que el intelecto a veces se da sin lo verdadero y lo falso, pero a veces con uno u otro de estos, dice primero que la verdad y la falsedad se da respecto de la composición y la división.

De donde es menester entender que una de las dos operaciones del intelecto es la inteligencia de lo indivisible, a saber, en cuanto el intelecto entiende absolutamente la quididad o esencia por sí misma, de cada cosa, por ejemplo, que es hombre o que es blanco o que es algo por el estilo; pero la otra operación del intelecto es según que por igual compone y divide tales conceptos simples. Dice, por tanto, que en esta segunda operación del intelecto, esto es, la que compone y divide, se halla la verdad y la falsedad, quedando que en la primera operación no se halla, como también se enseña en Acerca del alma III[16].

Pero respecto de esto primero parece darse una duda, porque dado que la división se hace resolviendo en lo indivisible o en lo simple, parece que así como en lo simple no hay verdad o falsedad, así tampoco en la división.

Pero hay que decir que dado que las concepciones del intelecto son semejanzas de las cosas, lo que se da en el intelecto se puede considerar y denominar doblemente: de un modo, en sí mismo; de otro modo, según la razón de las cosas de las que son semejanzas. Como la estatua de Hércules, en sí misma se llama y

es cobre; pero en cuanto es semejanza de Hércules, se denomina hombre. Así también, si consideramos lo que se da en el intelecto en sí mismo, siempre hay composición, donde hay verdad y falsedad, pero nunca se encuentra en el intelecto a no ser en virtud de que el intelecto compara un concepto simple con otro. Pero si es referido a la cosa, unas veces se llama composición, otras veces se llama división: composición, en efecto, cuando el intelecto compara un concepto con otro, como aprehendiendo la unión o identidad de las cosas de que son concepciones; división en cambio, cuando compara un concepto con otro, de modo que aprehenda que las cosas son separadas. Y de este modo también en las palabras la afirmación se llama composición, en cuanto significa la unión de parte de la cosa; negación, sin embargo, se llama la división, en cuanto significa la separación de las cosas.

Pero además parece que la verdad no solo consiste en la composición y la división.

Primeramente, en efecto, porque también la cosa se dice verdadera o falsa, como se dice verdadero o falso el oro. Se dice también que el ente y lo verdadero se identifican entre sí. De donde parece que también la simple concepción del intelecto, que es la semejanza de la cosa, no carece de verdad o falsedad.

Además, el filósofo dice en el libro De anima[17] que la sensación de los sensibles propios siempre es verdadera; pero la sensación no compone o divide; por tanto, la verdad no solo se da en la composición o en la división.

Igualmente, en el intelecto divino no hay composición alguna, como se prueba en Metafísica XII[18]; y, sin embargo, allí se da la primera y máxima verdad; por tanto, la verdad no se da solo respecto de la composición y la división.

Pues bien, para el esclarecimiento de esto hay que considerar que la verdad se

halla en algo doblemente: de una manera, como en lo que es verdadero; de otra manera, como en quien dice o conoce lo verdadero; se halla, pues, la verdad como en lo que es verdadero tanto en las cosas simples como en las compuestas; pero como en quien dice o conoce lo verdadero, no se halla sino según la composición y la división. Lo cual, en efecto, es así evidente.

Pues lo verdadero, como dice el filósofo en Etica VI[19], es el bien del intelecto, y por eso, de lo que quiera que se diga verdadero, es necesario que sea con respecto al intelecto.

Pero las palabras se comparan con el intelecto como signos; las cosas, en cambio, como aquello de lo cual las intelecciones son semejanzas.

Hay que considerar, sin embargo, que una cosa se compara con el intelecto doblemente.

De un modo, como la medida con lo medido, y así se comparan las cosas de la naturaleza con el intelecto especulativo humano. Y, por ello, el intelecto se dice verdadero en cuanto que se conforma con la cosa; falso, en cambio, en cuanto que no concuerda con la cosa. La cosa natural, pues, no se dice que es verdadera por comparación con nuestro intelecto, como han establecido algunos antiguos filósofos de la naturaleza, estimando que la verdad de las cosas consiste solo en el parecer; de acuerdo a esto se seguiría, pues, que los contradictorios serían verdaderos a la vez, porque los contradictorios caen bajo opiniones de discrepantes. Se llama, sin embargo, a algunas cosas verdaderas o falsas por comparación con nuestro intelecto, no esencial o formalmente, sino efectivamente, a saber, en cuanto tienen disposición natural a producir una verdadera o una falsa noticia de sí; y, según esto, se llama oro verdadero o falso.

De otro modo, en cambio, las cosas se comparan con el intelecto, como lo

medido con la medida, como es patente en el intelecto práctico, que es causa de las cosas. De donde la obra del artífice se dice que es verdadera en cuanto alcanza la razón del arte; falsa, sin embargo, en cuanto se aparta de la razón del arte.

Y ya que también todo lo natural se compara con el intelecto divino, tal como lo artificial con el arte, se sigue que cualquier cosa se dice que es verdadera en cuanto que tiene la forma propia, según la cual imita al arte divino; pues, el falso oro es verdadero oropel. Y de este modo ente y verdadero se identifican entre sí, porque cualquier cosa de la naturaleza se conforma por su forma con el arte divino. De donde el filósofo, en Física I[20], denomina a la forma algo divino.

Y tal como la cosa se dice verdadera por comparación con su medida, así también la sensación o la intelección, cuya medida es la cosa fuera del alma; de donde la sensación se dice verdadera, cuando por su forma se conforma con la cosa que existe fuera del alma. Y así se entiende que la sensación del sensible propio sea verdadera. Y de este modo también la intelección que aprehende lo que es sin composición ni división siempre es verdadera, como se dice en De anima III[21].

Hay que considerar, sin embargo, que aunque la sensación del objeto propio sea verdadera, ella no conoce que sea verdadero; pues no puede conocer la disposición de su conformidad con la cosa, sino que solo aprehende la cosa; el intelecto, en cambio, puede conocer tal disposición de conformidad, y por ello solo el intelecto puede conocer la verdad; de donde también el filósofo dice en Metafísica VI[22], que la verdad se da solo en la mente, a saber, como en quien conoce la verdad. Pero conocer la disposición de conformidad mencionada antes no es otra cosa que juzgar que así es o no es en realidad, que es componer y dividir, y por ello el intelecto no conoce la verdad, sino al componer o dividir mediante su juicio. Dicho juicio, si está en consonancia con las cosas, será verdadero, como cuando el intelecto juzga que la cosa es lo que es, o no es lo que no es; falso, en cambio, cuando está en disonancia con la cosa, como cuando juzga que no es lo que es, o que es lo que no es. De donde es evidente que la

verdad y la falsedad como en quien conoce y dice no se da más que respecto de la composición y la división. Y de esta manera habla aquí el filósofo.

Y porque las palabras son signo de las intelecciones, será palabra verdadera la que significa una intelección verdadera; falsa, en cambio, la que significa una intelección falsa; aunque la palabra, en cuanto es cierta cosa, se dice verdadera como las otras cosas; de donde, esta expresión: «El hombre es un asno», es verdadera expresión y verdadero signo; pero porque es signo de lo falso, por ello se dice falsa.

Hay que saber, pues, que el filósofo habla aquí de la verdad en cuanto que pertenece al intelecto humano, que juzga acerca de la conformidad de las cosas y el intelecto, componiendo y dividiendo. Pero el juicio del intelecto divino acerca de esto se da sin composición ni división, porque así como nuestro intelecto entiende lo material inmaterialmente, así también el intelecto divino conoce la composición y la división simplemente.

Después, cuando dice: «Los nombres mismos, por tanto, y las palabras, etc.», pone de manifiesto lo que había dicho de la semejanza de la palabra con el intelecto.

Y primero pone de manifiesto lo que pretende; luego, prueba mediante una señal, donde dice: «Hay ejemplo de esto, etc.»

Concluye, por tanto, de lo preestablecido que, como solamente respecto de la composición y de la división se da la verdad y la falsedad en el intelecto, se sigue que los nombres mismos y las palabras, tomados separadamente, se asemejan a la intelección que se da sin composición ni división, como cuando digo «hombre» o «blanco», si no se añade nada más; pues, todavía no hay lo verdadero o lo falso (sino después, cuando añade que es o que no es, se hace

verdadero o falso).

Y no es un caso de ello, quien mediante un único nombre da verdadera respuesta a la interrogación hecha, como cuando a quien pregunta: «¿Qué nada en el mar?», alguien le responde: «El pez»; pues, se entiende la palabra que fue puesta en la interrogación. Y así como el nombre puesto por sí no significa lo verdadero o lo falso, tampoco el verbo dicho por sí; y tampoco lo es el caso del verbo de primera y segunda persona, y del verbo de la acción impersonal, porque en estos se entiende un cierto y determinado nominativo; de donde hay composición implícita, aunque no explícita.

16a16 Después, cuando dice: «Hay ejemplo de esto, etc.» introduce un signo de nombre compuesto, a saber, chivociervo, que se compone de chivo y ciervo, y que en griego se dice tragelaphos; pues tragos es chivo, y elaphos, ciervo. Pues los nombres de este tipo significan algo, a saber, ciertos conceptos simples, aunque de cosas compuestas; y, por ello, no es verdadero o falso, a no ser cuando se añade ser o no ser, o según el tiempo presente, que es ser o no ser en acto, y por ello lo llama ser simplemente, o según el tiempo pretérito o futuro, que no es ser simplemente, sino relativamente, como cuando se dice que algo ha sido o será. Expresamente, sin embargo, usa un ejemplo de un nombre que significa lo que no se da en la naturaleza de las cosas, en que se haría presente de inmediato la falsedad, si sin composición y división pudiera ser verdadero o falso.

---

14. Traducción del texto latino de la edición Leonina de Turín 1955: https://www.corpusthomisticum.org/cpe.html; In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analiticorum Expositio

[R. Spiazzi Ed.] (

Marietti, Turín 1964) 14-17.

15.

Aristóteles

, De anima, III 5, 430a26-28.

16.

Aristóteles

, De anima, III 5, 430a26-28.

17.

Aristóteles

, De anima, II 30, 428bl8-20.

18.

Aristóteles

, Met., XI (A), 1075a5-10.

19.

Aristóteles

, Eth. Nic., VI 2, 1139a27-31.

20.

Aristóteles

, Physica, l. 15, 192a16-17.

21.

Aristóteles

, De anima, III 5, 430b27-30.

22.

Aristóteles

, Metaphisica., VI, 1027b25-27.

Bibliografía

I. Santo Tomás

Para las obras citadas he utilizado la edición de Marietti; cito el Comentario a las Sentencias según Mandonnet; por comodidad personal he citado la Summa Contra Gentiles según la edición de la BAC y la Summa Theologiae según la edición de Paoline (Milán).

II. Obras y artículos citados

Aristóteles, Metafísica [trad. de V. García Yebra, Metafísica de Aristóteles (Gredos, Madrid ²1987)].

Bogliolo, L., Essere e conoscere (Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 1990).

Boyer, Ch., «Le sens d’un texte de st. Thomas: “De Veritate q. 1, a. 9”»: Greg (1924) 424-443.

Breton, S., «L’idée de trascendental et la génese de trascendenteaux chez S. Thomas d’Aquin», en S. Thomas d’Aquin aujourd’hui (Desclée de Brouwer, París 1963) 45-74.

Canals Vidal, F., Cuestiones de fundamentación (PPU, Barcelona 1981).

Canals Vidal, F., Historia de la filosofía medieval (Herder, Barcelona 1980).

Canals Vidal, F., La esencia del conocimiento (PPU, Barcelona 1987).

Derisi, O. N., «La verdad»: Sap 40 (1985) 5-8; 83-88; 163-170; 243-248.

Fabro, C., «Il trascendentale moderno e il trascendentale tomístico»: Ang 60 (1983) 534-558.

García López, J., Doctrina de santo Tomás sobre la verdad (Eunsa, Pamplona 1967).

Gilson, E., El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino (Eunsa, Pamplona 1978) 403-424.

Gilson, E., La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV (Gredos, Madrid ^{2}1976).

Gilson, E., Le réalisme méthodique (Paris s.d); [tr. esp. El realismo metódico (Rialp, Madrid ^{4}1974)].

Hoenen, P., La théorie du jugement d'après saint Thomas d'Aquin (Roma ^{2}1953).

Kremer, R., «La synthèse thomiste de la vérité»: Sborník mezinárodnich tomistickych Konferencí v Praze 1932 (Olomonc 1933) 137-150; también en RNP 35 (1933) 317-338.

Lobato, A., «El ser y los trascendentales en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino», en AA.VV., «Veritatem in Caritate». Studi in onore di Cornelio Fabro in occasione del LXXX genetliaco (Potenza 1991) 118-141.

Lobato, A., Hombre y verdad. I. Tres concepciones originarias de la verdad (PUST, Roma 1972).

Lobato, A., Ontologia (PUST, Roma 1991).

Mamiani, M., «La definizione formale della verità e la genesi delle nozioni trascendentali nella “Quaestio 1 De veritate” di Tommaso d’Aquino», en Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 1974. Tommaso d’Aquino nell suo VII Centenario, v. 6: L’essere (Nápoles 1977) 262-266.

Pieper, J., Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters (Munich [4]1966); [trad. esp. La verdad de las cosas. Una investigación sobre la Antropología de la Alta Edad Media, en J. Pieper, El descubrimiento de la realidad (Rialp, Madrid 1974) 101-229].

Poppi, A., La verità (La Scuola, Brescia 1984).

Pouillon, H., «Le premier traité des propriétés trascendentales»: RNP 42 (1939) 40-77.

Rábade Romeo, S., Verdad, conocimiento y ser (Gredos, Madrid 1965).

Ramírez, S., La filosofía de Ortega y Gasset (Herder, Barcelona 1958).

Ramírez, S., La zona de seguridad (San Esteban, Salamanca 1959).

III. Otras obras y artículos consultados

Browne, M., «La verità in S. Tommaso»: DocCom 5 (1952) 169-176.

Cardona, C., Metafísica de la opción intelectual (Rialp, Madrid ²1973).

Carlini, A., «Verità»: en Enciclopedia Filosofica, t. 8 (Roma ²1979) 644-657.

Cuéllar, L., El hombre y la verdad (Herder, Barcelona 1981).

Cura, A. del, «Verdad y ser en Santo Tomás de Aquino», en Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 1974. Tommaso d'Aquino nell suo VII Centenario, v. 6: L'essere (Nápoles 1977) 155-173.

Di Somma, J., «Doctrina S. Thomae de veritate et iudicio contra idealismus»: ActaPontAcRomSThAq 4 (1936-1937) 26-40.

Fontana, L., Filosofia della verità (Asteria, Turín 1966).

Fraile, G., Historia de la filosofía II (1º). El cristianismo y la filosofía patrística. Primera escolástica (BAC, Madrid ³1975).

Fraile, G., Historia de la filosofía II (2ª). Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia (BAC, Madrid [3]1975).

Garceau, B., «Jugement et verité chez Saint Thomas d'Aquin», en Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 1974. Tommaso d'Aquino nell suo VII Centenario, v. 6: L'essere (Nápoles 1977) 189-195.

García López, J., El valor de la verdad y otros estudios (Gredos, Madrid 1965) 11-61.

García López, J., «Verdad»: en Gran enciclopedia Rialp, t. 23 (Madrid 1984) 423-429.

Garrigou-Lagrange, R., «Necésité de revenir a la définition traditionelle de la vérité»: Ang 25 (1948) 185-198.

Garrigou-Lagrange, R., «Vérité et indifférentisme»: DocCom 5 (1952) 211-228.

Gilson, E., Réalisme thomiste et critique de la connaissance (Vrin, París 1947).

Guzmán, L. de, El problema de la verdad (Herder, Barcelona 1964).

Inciarte, F., «El problema de la verdad en la filosofía actual y en Santo Tomás», en Aa.Vv., Veritas et Sapientia (Eunsa, Pamplona 1975) 41-59.

Lobato, A., Ser y belleza (Herder, Barcelona 1965).

Lotz, J. B., «Trascendentals»: en The New Catholic Encyclopedia t. XIV, 238-241.

Mamiani, M., S. Tommaso, La verità (questio I de Veritate) (Liviana, Padua 1970).

Michel, A., «Vérité»: en DTC XV-2 (1950) 2675-2680.

Millán Puelles, A., Fundamentos de filosofía (Rialp, Madrid [8]1976).

Millán Puelles, A., La estructura de la subjetividad (Rialp, Madrid 1967).

Parente, P., «Verità e libertà»: DocCom 5 (1952) 177-194.

Pegoraro, O., La verità in S. Tommaso e M. Heidegger, en Atti del Congresso Internazionale (Roma-Napoli 1974. Tommaso d'Aquino nell suo VII Centenario, v. 6: L'essere (Nápoles 1977) 311-319.

Twomey, J. E., The general notion of the trascendentals (The Catholic University of America, Washington 1958).

Balthasar, H. urs von, Wahrheit. Ein Versuch (Benziger, Einsiedeln 1947); [trad. esp. La esencia de la verdad (Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1955); [tr. fr. Phénoménologie de la vérité (Beauchesne, París 1952)].

Verneaux, V., Epistemología general o crítica del conocimiento (Herder, Barcelona 1967).

IV. Bibliografía complementaria

Aa.Vv., Liberté et Vérité (Lovaina 1954).

Actas de congresos: Verità e libertà, Congr. Fil. italiana 1960.

La vérité, Congrés des Sociétés de langue française, 1964.

The Problem of Truth (The Hague 1965).

Aersten, J. A., Mediaeval Reflections on Truth: «Adaequatio rei et intellectus» (Amsterdam 1982).

Alejandro, J.M., «La verdad en la “Philosophia Perennis”»: Pens (1955) 29-56.

Aristóteles, De Anima 3, 6.

Aristóteles, Metafísica, lib VI y IX.

Bachab, C. R., «The nature, source and object of Truth»: The New Scholasticism (1938).

Baumgartner, M., Zum thomistischen Wahrheitsbegriff (Münster 1913).

Boggi, G., «Dai trascendentali al trascendentale in san Tommaso»: Renovatio 6 (1971) 80-86.

Brac speri, C., Il concetto di verità in S. Tommaso d’Aquino (Verona 1942).

Browne, M., «Adnotationes in doctrinam S. Thomae de veritate simplicis apprehensionis»: Ang 8 (1931) 53.

Browne, M., «Adnotationes veritatem cognitionis humanae respicientes»: Ang 4 (1927) 476-490.

Buela, A. E., El ente y los trascendentales (Buenos Aires 1972).

Contri, S., Il problema della verità in S. Tommaso d’Aquino (Turín 1938).

Cordovani, M., Concetto de verità secondo S. Tommaso: cattolicismo e idealismo (Milán 1928).

Cordovani, M., «Il concetto di verità secondo il neoidealismo italiano e la filosofia di S. Tommaso»: Acta I Congr. Thom. (1925) 223-229.

Dela, Les trascendentaux, en Actes XVII Congrès Soc. Philoso. langue française (Estrasburgo 1982) 165-167.

Folguera J. D., «La notion de verité»: RTh (1899) 695-713.

Guerard des Lauriers, M.-L., «Liberté et verité»: RTh 60 (1960) 547-568.

Inciarte, F., «Ser veritativo y ser existencial»: AnFil 12 (1980).

Isaac, J., «Note sur al connaissance de la vérité»: RSPhTheol 32 (1948) 337-350.

Joachin, H.H, The Nature of Truth (Oxford 1906) [trad. ital. La natura della verità (Milán 1967)].

Juan de Santo Tomás, Cursus Teologicus, In I, q. 16, disp. 22;

Lobato, A., «La verdad como conquista humana»: Sapientia Aquinatis II (1955).

Lombardi, F., «“Veritas est adaequatio intellectus et rei”. Una rivalutazione critica», De Homine (1974), n.49-50, 211-240.

Maquard, F. X., «Connaissance, vérité et object formel»: RTh (1929).

Marcel, G., Vérité et liberté, en La philos. et ses problèmes (Recueil d’études... offert a Mr.R. Jolivet) (Lyon-París 1960) 245-260.

Maritain, J., Réflexions sur l’intelligence et sa vie prope (París 1938).

Masi, R., L’esse e la verità (Roma 1955).

McAll, R. J., «St Thomas on ontological truth»: The New Scolasticism 12 (1938) 9-29.

McKeon, R., Selections from medieval philosophers v.II (Nueva York 1930) 159-234.

Mindan, M., «Verdad y libertad»: RevEspFil 15 (1956) 89-95.

Moreau, Ch., “Veritas intellectus et veritas rei selon saint Thomas et Heidegger” en Sapientia Aquinatis I (Roma 1955), 528-536.

Mugnier, R., Le problème de la vérité (Paris 1959).

Mullingan, R. W., The disputed questions on truth v. 1 (Chicago 1952) 3-51.

Phelan, G. B., «Verum sequitur esse verum»: Medieval Studies 1 (1939) 11-22.

Rábade Romeo, S., Estructura del conocer humano (Gredos, Madrid 1966).

Rioux, B., L'être et la vérité chez Heidegger et saint Thomas d'Aquin (París 1963).

Roig Gironella, J., «Desde la admisión de la verdad necesaria hasta la demostración de la existencia de Dios»: Pens 8 (1952) 31-52.

Roig Gironella, J., «La antinomia "Verdad-Libertad" examinada desde el punto de vista metafísico»: Pens 18 (1960) 55-76.

Roland-Gosselin, M. D., Essai d'une étude critique de la connaissance sur la théorie thomiste de la vérité (París 1932).

Roland-Gosselin, M. D., «La théorie thomiste de l'erreur»: Melanges thomistes (Kain 1923) 253-274.

Roland-Gosselin, M. D., «Note sur la théorie thomiste de la verité»: RSPhTheol X (1921) 222-234; XIV, 188-189; 201-203.

Romeyer, R., «La doctrine de saint Thomas sur la vérité»: ArchivPhil (1925)

145-148.

Rufner, V., «Ens et verum convertuntur»: PhilJahr 68.

Ryan, J. K., «The problem of truth»: Essays in Thomism (Nueva York 1942).

Seifert, J., Back to things in themselves (Londres-Boston 1987).

Seifert, J., Erkenntnis objectiver Wahrheit (Salzburgo ^{2}1976).

Seifert, J., Was ist Wahrheit? Wahrheit und Wahrheitstheorien (Berna 1989).

Sertillanges, A. D., «Comment présenter la definition de la verité»: Rev. de Philosophies (1913) 157-171.

Sessa, P., «Veritá e spiritualità nel De veritate e nella Summa Theologiae»: Fil e Vita (1964) 35-44; (1965) 19-30.

Siewerth, G., «Die trascendentale Selbigkeit und Verschidenheit des ens und das verum bei Thomas von Aquin»: PhilJahr 66 (1958) 22-33.

Sohngen, G., Sein und Gegenstand. Das scholastischen Axion ens et verun convertuntur als Fundament metaphysicher und theologischer Spekulation

(Múnich 1930).

Stein, E., Des Hl. Thomas Untersuchungen über die Wahrheit (Breslavia 1931-1932) 2 vol.

Tonquedec, J. de, «La notion de vérité», en La philosophie nouvelle (París 1908).

Van Riet, C., L'épistemologie thomiste (Lovaina 1946).

Wilpert, P., Das Problem der Wahrheitssicherung bei Thomas von Aquinas (Münster 1931).

Wilpert, P., Ex Thoma Aquinates Quaestionibus Disputatis De Veritate (Ratisbona s.d.).

Índice General